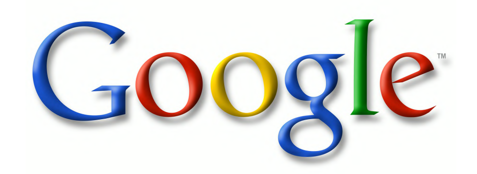




Studien

zur

Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde

nach

dem babylonischen Exil.

Von

D. Ernst Sellin,
o. Professor der evangelischen Theologie in Wien.

I.

Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1901.

Inhaltsverzeichnis I.

Einleitung.

Vor zwei Jahren veröffentlichte ich ein Buch, „Serubbabel“ betitelt. In eine der dunkelsten und trotzdem wichtigsten Perioden der israelitisch-jüdischen Geschichte, in die der Entstehung des eigentlichen Judentums (etwa 540—440), schien mir durch Statuierung eines von den überaus dürftigen Geschichtsquellen nicht überlieferten Ereignisses, nämlich einer Erhebung des Statthalters Serubbabel zum Könige mit nachfolgendem Sturze desselben, plötzlich ein klärendes und erhellendes Licht zu fallen. Das Resultat gewann ich teils durch eine neue Kombination bisher schon bekannter Fakta, teils durch eine neue Datierung oder Auslegung einzelner alttestamentlicher Quellen.

Es war eine Hypothese, die ich aufstellte, und so nachdrücklich wie möglich bezeichnete ich mein Resultat als eine solche, nicht nur in dem Sinne, in welchem alles, worüber nicht eine strikte historische Nachricht vorliegt, bis zu einem gewissen Grade immerdar Hypothese bleiben wird, sondern auch in dem, dass mir selbst vieles in den vorgeschlagenen Deutungen und Kombinationen lediglich möglich oder wahrscheinlich erschien. Indem ich meine nur von einigen sicheren Fakten ausgehenden Vermutungen in die Öffentlichkeit hinausgehen liess, hoffte ich teils die Fachgenossen zu einer erneuten intensiveren Behandlung der vorliegenden schwierigen Probleme anzuregen, teils durch die sich notwendig ergebende Kritik meine eigenen Anschauungen korrigieren bezw. befestigen zu lassen, in jedem Falle die For-

schung der Wahrheit einen Schritt näher zu bringen. Auch wenn sich meine Ansicht als Ganzes als unhaltbar ergeben würde, sollten die neuen Beobachtungen in Einzelheiten fördern und anderen eine glücklichere Lösung des Problems erleichtern.

Die Berechtigung, eine solche Hypothese aufzustellen, ist auf den Gebieten der Naturwissenschaft, der profanen Geschichtsforschung u. s. w. längst anerkannt; auf dem der biblischen Forschung wird diese Art der Behandlung eines Problems thatsächlich auch schon in weitem Umfange geübt, immerhin aber mit grösserem Misstrauen angesehen. Das hätte durchaus seine Berechtigung, wenn die Absicht vorläge, solche unfertigen Hypothesen in die Gemeinden oder Schulen hineinzutragen. Gegen diese Absicht aber glaubte ich mich nicht erst noch ausdrücklich verwahren zu müssen. Indes, wenn anders die biblische Forschung eine Wissenschaft sein will und soll, wird sie nie der Hypothese ganz entbehren können, ein Halt lässt sich ihr nicht gebieten, sondern nur durch bessere und begründetere Hypothesen auferlegen, bis schliesslich von einer solchen eine derartig überwältigende Flut von Licht und Wahrheit ausgeht, dass die Hypothese zur geschichtlichen Gewissheit wird.

Mit der Aufnahme nun, welche die von mir im „Serubbabel“ aufgestellte Hypothese gefunden hat, bin ich im ganzen zufrieden. Sie hat weithin Beachtung gefunden und schon jetzt vielfach anregend gewirkt. Widerspruch habe ich erwartet, ja erhofft und ihn in reichem Masse gefunden. Derselbe ist nicht vergeblich gewesen. Wohl hat es auch nicht an solchen Beurteilern gefehlt, die da meinten, ihrer Pflicht Genüge gethan zu haben, wenn sie das Buch nur schnell in jeder Richtung dem Publikum gegenüber diskreditierten (vgl. Öttli im Theol. Litteraturbericht, Giesebrecht in der Oriental. Litteraturzeitung). „Zügellose Phantasie“, „hypothesenfreudige Kritik“ sind ihre Schlagworte mir gegenüber geworden. Es wäre mir ein Leichtes darzuthun, wie diese Forscher selbst von Hypothesen zehren, freilich wohl kaum von solchen, die sie selbst aufgestellt, aber doch von solchen, die sie von anderen übernommen haben. Ich könnte ihnen auch die schönen Worte entgegenhalten, mit denen Cheyne anknüpfend an Mommsens Ausspruch: „Die Phantasie ist die Mutter aller Ge-

schichte sowohl wie aller Dichtkunst", das Recht der divinatorischen Kritik verficht (vgl. Das relig. Leben der Juden nach dem Exil S. 4, auch Kittel: Z. Theologie des A. T. S. 21). Doch eine abstrakte Auseinandersetzung wird nichts fruchten. Thaten beweisen überall besser als Worte. So habe ich denn, wo mir diese Kritiker nur irgendwie sachlich widersprochen und Gelegenheit zu einer sachlichen Replik geboten haben, keine Gelegenheit vorübergehen lassen, sie zu hören, auch von ihnen zu lernen, anderseits aber ihre Anschauungen zu berichtigen und die Debatte von dem Boden des allgemeinen Räsonnements auf den der sachlichen Diskussion zu verlegen.

Im allgemeinen aber ist diese Art der Behandlung meines Buches Ausnahme geblieben. Zeugten schon manche Besprechungen, die von katholischer Seite geschrieben wurden (vgl. Mussil im Österreich. Litteraturblatt, Nikel im Katholik, Vetter i. d. Theol. Quartalsschrift), trotz Ablehnung meines Resultats als eines Ganzen von lebhaftem Interesse und einem erfreulichen Eingehen auf die einzelnen Probleme und meine Lösungsversuche, so bin ich vollends manchen Rezensionen und speziellen Abhandlungen von protestantischer Seite trotz allen Widerspruches, mit dem sie mir entgegentraten, zu wärmstem Danke verpflichtet (vgl. König i. d. Neuen Kirchl. Zeitschr., Nowack i. d. Theol. Rundschau, Meinhold i. d. Deutschen Littzeit., Bertholet i. d. Theol. Littzeit., Orelli im Theol. Litteraturblatt u. s. w.). Die Verfasser derselben werden im Laufe der folgenden Untersuchungen auf Schritt und Tritt bemerken, wie ich auch von einer noch so scharfen sachlichen Kritik zu lernen versucht, wie ich mich bemüht habe, jedes einzelne Argument, das gegen mich geltend gemacht ist, zu prüfen und danach meine früheren Ansichten zu korrigieren.

Doch der schärfste Kritiker habe ich mir selbst zu sein mich bemüht. Immer wieder habe ich, soweit es meine Zeit in diesen beiden Jahren erlaubte, die in Betracht kommenden Quellen durchforscht, meine Aufstellungen auf ihre Haltbarkeit geprüft und rücksichtslos das umgestossen, was mir nicht sicher genug fundiert erschien. Es handelt sich eben nicht um meinen Ruhm als Schriftsteller, sondern darum, Licht in das Dunkel zu bringen. Es ergab sich mir bald, dass ich, wie das allerdings wohl ver-

zeihlich ist, wenn man eine neue Lösung eines Problems gefunden hat, mich zu einseitig von dieser einen Idee habe beherrschen lassen, dass ich, unter ihrem Banne stehend, manche Quellen, ohne mir dessen bewusst zu werden, zu gewaltsam zum Erweise der Richtigkeit meiner Schlüsse verwandt habe. Vor allem wurde es mir bei immer erneuter Nachprüfung klar, dass ich gerade in dem Punkte, der am meisten Aufsehen erregt hat, bei der Behandlung des deuterojesajanischen Problems und der Ebedjahwefrage, mich zwar zunächst auf einem richtigen neuen Wege bewegt habe, schliesslich aber kurz vor dem Ziele auf einen Abweg gelangt und nicht zu einer Verwendung dieser Quelle für die Darstellung der Lebensschicksale Serubbabels berechtigt sei.

Indes, weit davon entfernt, dass ich nun einfach meine Deutung grundsätzlich aufgeben, widerrufen und zu einer der alten Erklärungen zurückkehren müsste, fand ich bald, dass da, wo ich gemeint hatte, durch ein neues postuliertes Ereignis Licht in die Dunkelheit bringen zu können, thatsächlich zwei in mancher Beziehung verwandte und von der bisherigen Forschung nicht in Betracht gezogene Probleme vorlagen, die eine gesonderte Lösung erheischten, beide von grösster Bedeutung für die Entstehung des Judentums. Ja, auch bei einigen anderen im „Serubbabel“ verwendeten Quellen erkannte ich, dass mich dieselben irre geleitet hatten infolge der inneren Verwandtschaft zweier verschiedener Situationen im ersten Entwicklungsstadium des Judentums. Kurzum, es ergab sich für mich als weitere Aufgabe eine starke Sichtung des Quellenmaterials und eine Trennung der zu behandelnden Probleme.

So ist allmählich das nachfolgende Buch entstanden. Es zerfällt in drei Studien. Alle tragen nach meinem Dafürhalten dazu bei, uns das Rätsel der Entstehung des Judentums zu lösen, ohne dass damit gesagt sein sollte, dass nicht zur vollständigen Lösung noch viele andere Momente hinzugenommen werden müssten. Das babylonische Exil als solches, die Losreissung von dem Boden des alten Volkstumes ist ja schon eine der Hauptwurzeln (vgl. Ezechiel). Aber hiervon wollen wir ebensowenig handeln wie etwa von der eminenten Bedeutung der Thätigkeit Nehemias und Esras. Nur die Momente wollen wir in ein

helleres Licht stellen, die bis jetzt von der Forschung nicht genügend oder überhaupt nicht berücksichtigt sind.

Die erste Studie behandelt gesondert noch einmal das Ebedjahweproblem. Inwiefern dasselbe, obwohl ich jetzt selbst die Deutung auf Serubbabel zurückziehe, von höchster Bedeutung für die Geschichte der Entstehung des Judentums ist, wird die Untersuchung selbst lehren. Die Lösung des Problems, die ich jetzt biete, wird manchen vielleicht noch überraschender erscheinen als die damals vorgetragene. Es bestätigt sich durchaus, dass wir es mit einem Davididen zu thun haben, auf den sich alles Hoffen und Sehnen eines kleinen Teils der Gefangenen konzentriert hat; aber die Persönlichkeit ist nicht die, die ich früher vermutete, sie ist noch vor dem Jahre 538 zu suchen. Damit scheint mir das Rätsel, welches jahrhundertelang die alttestamentliche Forschung gequält hat, jetzt in der Hauptsache definitiv gelöst, und zwar gelöst in einfachster Weise. Ebenso, hoffe ich, wird das litterarkritische Problem bezüglich Jesaja 40—55, besonders der sogen. Ebedjahwelieder, jetzt nach einer stellenweise sturmbewegten Fahrt dauernd wieder in einen friedlichen Hafen einlaufen; umsonst ist diese freilich nicht gewesen.

Wohl zweifle ich nicht daran, dass sich zunächst der Widerspruch in Bezug auf die Ebedjahwefrage hier und da jetzt noch lauter regen wird als zuvor. Aber ich sehe diesen Angriffen mit grösster Ruhe entgegen und bitte um wirkliche Gegenbeweise. Nur das eine möchte ich schon jetzt aussprechen. Ich sehe voraus, dass vielleicht dieser oder jener Kritiker in Ermangelung von Argumenten seine Zuflucht zu dem wohlfeilen Mittel nehmen wird, darauf aufmerksam zu machen, dass ich selbst in dem kurzen Raume von zwei Jahren meine Ansicht in diesem Punkte geändert habe; so würde wohl auch die jetzt vorgetragene nicht von Bestand sein. Denen gegenüber, die so argumentieren wollten, möchte ich schon hier betonen, dass sich gerade an diesem Probleme zeigt, wie uns eine Hypothese allmählich zur Wahrheit führt. Nie, glaube ich, würde ich die richtige Lösung gefunden haben, wenn ich nicht durch jene in einem Hauptpunkte noch irrende Hypothese der endgültigen Erklärung nahe gebracht wäre. Auch ich musste mich eben erst

allmählich von manchen Banden der bisher irrenden Exegese befreien. Thatsächlich stand schon mein „Serubbabel“ der Lösung, die sich uns jetzt als die richtige ergeben wird, näher als jede andere bisherige Deutung, allenfalls die von Kittel könnte ich ausnehmen.

Die zweite Studie behandelt die Wiederaufrichtung der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—16. Auf dieses Problem hat sich bekanntlich gerade erst in den letzten Jahren mehr und mehr das Interesse der Forschung gerichtet. Freilich, ihre Situation erscheint dabei auf den ersten Blick als eine fast verzweifelte. Wenn man liest, was seinerzeit über diese Periode Kosters, dann etwa Torrey und neuerdings gar Winckler geschrieben haben, so möchte man wohl auf den Gedanken kommen, hier sei infolge des Mangels bezw. der Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Quellen überhaupt kein fester Boden wieder zu gewinnen. Doch da hoffe ich nun gerade durch eine nochmalige nüchterne Durchprüfung des schon bisher immer verwendeten Quellenmaterials, vor allem aber durch eine neue sichere Datierung bezw. Auslegung der berühmten aramäischen Quelle Esra 4, 7 bis 6, 15 und durch die Erschliessung eines bisher ganz unbeachtet gebliebenen hervorragenden Zeugnisses für eine Rückkehr der Juden vor dem Jahre 520 in den Nachtgesichten Sacharjas aller Kritik zum Trotze für die Forschung einen absolut sicheren Boden zurückerobert und damit den besonders von Ed. Meyer eingeleiteten Gesundungsprozess in der Behandlung dieses Problems zu einem glücklichen Ende geführt zu haben.

Die dritte und kürzeste Studie beschäftigt sich dann noch einmal mit dem Schicksal Serubbabels, seiner Erhebung und seinem Sturze. Hier ist nun das Quellenmaterial gegen früher bedeutend gesichtet; aber ich hoffe, indem ich jetzt weniger biete, thatsächlich mehr zu geben. Trotz alles Widerspruchs, den ich gefunden, konnte ich mich nicht bestimmt fühlen, die Statuierung jener Fakta zurückzuziehen, und hoffe, dass jetzt, wo ich die Hypothese von manchem unnötigen Ballast der Argumentation befreit habe, dieselbe eine bessere Würdigung finden wird als zuvor. Um eine Hypothese handelt es sich hier ja nach wie vor, und sie wird es bleiben, bis etwa noch einmal persische

Archive wieder zu uns reden werden. Aber, wie schon gesagt, die Hypothese ist dazu da, das Dunkel zu erhellen, bis sie vor dem hereinbrechenden Tageslicht geschichtlicher Nachrichten erlöschen kann. Und eine bessere Fackel wüsste ich in diesem Falle nicht.

Als ich den „Serubbabel“ erscheinen liess, sprach ich die Hoffnung aus, dass, wenn ich wieder auf das Problem zurückkäme, wir in Bezug auf eine ebenso wichtige wie dunkle Periode der alttestamentlichen Geschichte einen guten Schritt vorwärts gekommen sein würden. Wenn ich auch damals auf eine noch intensivere Unterstützung und Förderung der Arbeit seitens anderer hoffte, als sie, wenigstens bis jetzt, eingetreten ist, und wenn auch mir selbst die Schranken unseres Wissens inzwischen noch klarer geworden sind als damals, dennoch denke ich, dass mich jene Erwartung nicht getäuscht hat. Bleibt auch Arbeit auf dem behandelten Gebiete noch immer übrig, um ein gutes Stück vorwärts ist sie gekommen. Bezüglich der zweiten Studie hoffe ich sogar auf sofortige weitgehende Zustimmung unter den berufenen Forschern. Die Wiederaufnahme des mir ursprünglich vorgezeichneten Arbeitsplanes, die Fortführung meiner „Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte“ erscheint mir jetzt möglich.

Ich habe, wo es sein musste, in den folgenden Studien willig und gern den Ruhm geopfert, eine neue Erklärung, eine neue Datierung gefunden zu haben, und manche mir lieb gewordene Anschauung wieder über Bord geworfen. Ich erwarte nun von meinen Kritikern dieselbe geistige Energie, noch einmal gründlich nachzuprüfen und dann, unbekümmert um alte Vorstellungen, nur das Wahre zu erwählen. Denjenigen aber, denen schon das Neue als solches falsch ist, die darüber empört sind, dass die „Jungen“ es wagen, den Karren nicht mehr in den alten Geleisen weiter zu ziehen, die ihnen irgend ein „Meister“ zurechtgetreten hat, sondern auf besseren Wegen zum Ziele zu gelangen, möchte ich den freundschaftlichen Rat geben, sich gar nicht erst über dies neue Buch zu ärgern, sondern es noch ungelesener als seinen Vorgänger auf den Index zu setzen.

Allen aber, den Wohlmeinenden wie den Übelwollenden,

möchte ich zum Schlusse die Versicherung geben, dass es mir auch in diesem Buche nicht darum zu thun ist, durch einige neue Geistesfündlein die Welt in Erstaunen zu setzen, sondern nur um das eine, mit allen Hilfsmitteln der modernen Wissenschaft immer tiefer und wahrer das geheimnisvolle Walten des lebendigen Gottes in der Geschichte seines Volkes zu ergründen.

Erste Studie.

Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.

Der gegenwärtige Stand der deuterojesajanischen Frage und speziell des den Knecht Gottes betreffenden Problems ist von mir kurz „Serubbabel“ S. 96 f., 144 f. skizziert. Es ist also zunächst nur nachzutragen, was in den letzten beiden Jahren in dieser Beziehung geschrieben ist. In seiner Leipziger Antrittsvorlesung (erschienen in einer Broschüre „Zur Theologie des Alten Testaments“ II) trat Kittel noch schärfer und bestimmter, als er es im Jesajakommentar gethan hatte, dafür ein, dass der Gottesknecht der sogen. Ebedjahwestücke ein im Exile lebender Davidide sein müsse. In einer kleinen Monographie „Zu Jesaja 53“ suchte Bertholet darzuthun, dass der Gottesknecht in den vier Stücken 42, 1—4; 49, 1–6; 50, 4—9; 52, 13—15; 53, 11 b. 12 ein Kollektivbegriff „der Thoralehrer“ sei, wohingegen er in dem von 53, 1—11 a eine geschichtliche Persönlichkeit, den Schriftgelehrten Eleasar finden wollte. In dem Buche „Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil“ S. 83—92 führte Cheyne, indem er sich auf seine früher begründeten kritischen Resultate stützte, aus, wie der Knecht Gottes in jenen Stücken das Idealbild eines nachexilischen Frommen, etwa in der Ära Esras konzipiert, repräsentiere.

In einem grösseren Artikel der Neuen Kirchlichen Zeitschrift 1898 S. 895 ff. „Deuterojesajanisches" setzte König sich mit allen neuerdings über die Komposition und Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches vorgetragenen Ansichten auseinander und kam unter Festhaltung an der Einheitlichkeit und exilischen Entstehung desselben zu dem Resultate, dass auch der Gottesknecht der Ebedjahwestücke das Volk Israel bald seiner Idee, bald seinem Kerne nach sei. Diese seine Anschauungen ordnete er übersichtlicher und begründete sie etwas ausführlicher in einem Buche The exiles book of consolation contained in Isaiah 40 bis 66.[1]) Ley hielt in einem Artikel der Theologischen Studien und Kritiken 1898 S. 163 ff., indem er zugleich das Metrum der Stücke näher untersuchte, seine früher vorgetragene Ansicht, der Gottesknecht sei der künftige Messias, allen neueren Ansichten gegenüber aufrecht. Smend gab, indem er an seiner Behauptung vordeuterojesajanischer Entstehung der Stücke festhielt, in der zweiten Auflage seiner alttestamentlichen Religionsgeschichte seine frühere Ansicht, dass wenigstens 50, 4—9; 52, 13—53, 12 von einem Individuum handelten, auf und bekehrte sich unter charakteristischer Ignorierung aller inzwischen nicht aus der Wellhausenschen Schule hervorgegangenen Litteratur zu der Meinung Giesebrechts, dass auch diese Stücke auf das Volk zu beziehen seien.

Halévy setzte sich in der Revue Sémitique 1899 S. 193 ff. vor allem mit Duhm auseinander und fand in dem Gottesknecht der Stücke die fromme Gemeinde in Israel. Sehr gewandt trat Budde in einer Broschüre „Die sogenannten Ebedjahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Gottes in Jes. 40—55" für die deuterojesajanische Herkunft jener und die Beziehung dieses auf das Volk ein. Daneben ist zu nennen eine Monographie von Füllkrug „Der Gottesknecht des Deuterojesaja", in der eine zwar zeitgeschichtlich beeinflusste, aber doch abstrakt messianische Erwartung des exilischen Propheten verfochten wird. Endlich

---

[1]) Ich werde in der folgenden Untersuchung für gewöhnlich nach der deutschen Abhandlung citieren, die Citate aus dem englischen Buche ausdrücklich als The ex. book kenntlich machen.

acceptierte Marti in seinem Jesajakommentare mit voller Energie die Beziehung des Ebed auf das Volk auch in den Stücken als einen zentralen deuterojesajanischen Gedanken. Von einzelnen gelegentlichen Äusserungen in Rezensionen, die sich teils mit Reserve für die von uns vorgetragene Anschauung, teils entschieden gegen dieselbe aussprachen, ohne aber eine Lösung des Rätsels anzugeben, wollen wir hier noch absehen.

Man sieht, so lebendig auch das Interesse für das Problem und die Arbeit an demselben plötzlich wieder geworden ist, wir sind doch in den letzten beiden Jahren noch nicht weiter gekommen, die Verwirrung und der Dissensus sind nur noch grösser geworden. Nicht einmal das, was ich im Serubbabel für handgreiflich erwiesen hielt, dass es sich in den Ebedjahwestücken um ein dem Propheten zeitgenössisches Individuum handeln müsse, ist in weiteren Kreisen anerkannt. Nur um so krampfhafter hat man sich an die alten unmöglichen Erklärungen geklammert. Indes gerade dieser Umstand, dass trotz des besten Willens und aller erneuten Bemühungen eine Einigung nicht zu erzielen ist, führt auf die Vermutung, dass schon in dem Material, mit dem die einzelnen Forscher arbeiten, irgendwo festeingewurzelte Fehler stecken, die es nicht zu sicheren kritischen bezw. historischen Resultaten kommen lassen, Fehler, meine ich, in der einfachen Auslegung des Wortsinnes der Ebedjahwestücke oder einiger anderer Stellen, in der Exegese.

Zunächst, denke ich, wird jedermann bei der Lektüre jener sofort auf den Gedanken kommen müssen, es handle sich hier um ein zeitgenössisches Individuum, bis ihm dann plötzlich einige bestimmte Stellen entgegentreten, die alles wieder über den Haufen zu werfen scheinen, so dass er sich nun jenen anderen, die Gedanken der ganzen Stücke ausrenkenden Auslegungen zuwendet. Doch greifen wir nicht vor. Beschreiten wir den mühsamen Weg durch das Gewirre der Ansichten noch einmal, suchen wir die unmöglichen schrittweise zurückzuweisen, bis wir zu dem klaren Resultate gelangen, dass eben nur von einem Zeitgenossen des Propheten, und zwar einem Davididen, in jenen Stücken die Rede sein kann. Dann aber machen wir nicht halt und beruhigen uns nicht bei diesem unbestimmten Resultate,

sondern bemühen uns, indem wir zunächst genau die Entstehungszeit des ganzen Buches eruieren und die Zugehörigkeit der Stücke zu demselben feststellen, auf Grund einer nochmaligen exegetischen Behandlung dieser die so lange vergeblich gesuchte Persönlichkeit zu finden. Es wird uns gelingen. Und angesichts dieses Resultates werden alle bisherigen Deutungen zwar als verständlich, aber zugleich auch vollends in ihrer ferneren Unhaltbarkeit erscheinen.

Kapitel I.

Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist kein Kollektivum, sondern ein Individuum.

Wenn man die Geschichte der Auslegung des deuterojesajanischen Buches überschaut, so kann man unter den Stellen, an denen uns das oft gebrauchte und viel umstrittene Wort עֶבֶד יהוה in ihm entgegentritt, drei Kategorien unterscheiden: in der ersten bedeutet es vollständig sicher und allgemein anerkanntermassen das Volk Israel vgl. 41, 8. 9; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20; in der zweiten will der eine Teil der Forscher ebenso energisch diese Deutung festhalten, indem dieselbe nur stellenweise etwas auf die Idee oder den guten Teil des Volkes umgebogen wird, während ein anderer hier Aussagen über ein Individuum finden zu müssen glaubt vgl. 42, 1—7; 49, 1—9; 50, 4—10; 52, 13—53, 12. Bezüglich der dritten Kategorie endlich sind die letzterwähnten Forscher selbst unter sich uneins, ob eine Beziehung des Wortes auf das Volk oder auf ein Individuum vorliegt, während die erstgenannten natürlich jenes auch hier einstimmig vertreten. Diese letzte Kategorie stellen wir daher vorläufig ganz zurück und behandeln sie erst in Kapitel V § 3. Unsere erste Arbeit gilt der zweiten.

Die Kontroverse über diese ist uralt; für die individuelle Auffassung von 52, 13—53, 12 kann man als Zeugen schon Johannes den Täufer, Philippus in seinem Gespräche mit dem Kämmerer aus dem Mohrenlande, ja den Heiland selbst geltend machen vgl. Joh. 1, 29; Akt. 8, 32—35; Mark. 14, 24; Luk. 22, 37 etc., für die Beziehung von 42, 1 ff.; 49, 1 ff. auf das Volk hingegen z. B. den Juden Trypho in Justins Dialogus cum Judaeo Tryphone c. 122. Doch der Dissensus ist noch älter: die LXX weicht in diesem Punkte von dem massorethischen Texte ab vgl. zu 42, 1; ja, man würde wohl auf Grund einiger Psalmen darthun können, dass schon in der letzten Zeit der Entstehung der alttestamentlichen Schriften die Ansichten über kollektive oder individuelle Bedeutung geteilt waren, vgl. auch hernach zu 49, 3.

In neuerer Zeit hat die Deutung des Ebedjahwe auf das Volk an allen Stellen des Buches besonders energisch Giesebrecht wieder verfochten in seinen Beiträgen zur Jesajakritik. Ihm stimmten zunächst Wellhausen und Marti zu, in neuster Zeit auch König, Smend und Budde. Als eine Seitenlinie dieser Deutung kann die Dillmannsche aufgefasst werden, der Ebed in jenen Perikopen sei die Idee des Volkes, eine Idee aber, die von c. 49 an mehr und mehr Fleisch und Blut gewinne und sich zu dem Kerne des Volkes konzentriere. Indes nachdem diese Auffassung besonders durch Duhm als vollständig unmöglich dargethan ist und gegenwärtig wohl keinen Vertreter mehr besitzt, darf dieselbe in der folgenden Untersuchung ausser Betracht bleiben. In Nebendingen gehen natürlich auch jene Forscher auseinander. Ob 42, 1 ff. von Ganzisrael oder ausdrücklich nur von seinem guten Kerne oder dem Israel der Zukunft, ob 49, 1 ff. von dem guten gegenwärtigen Kerne oder dem im Wechsel der Geschichte immer bleibenden Israel, ob 50, 4 ff. von dem duldenden Israel oder speziell seinem Prophetenstande handle, endlich, ob 53, 1—6 die Heiden oder die einstmals ungläubigen Juden sprechen, und weiter, ob hier von Israel schlechthin oder wiederum dem gottesfürchtigen Teile desselben gesprochen werde, darüber herrscht auch unter diesen Forschern eine gewisse Uneinigkeit. Indes, das sind schliesslich doch nur formale Unterschiede, auf die wir in der folgenden Untersuchung von Fall zu Fall

Rücksicht nehmen werden. In der Hauptsache, der kollektiven Deutung des Ebedjahwe, irgendwelcher Beziehung des Ausdrucks auf das Volk, in der qualitativ identischen Auslegung der Stellen der ersten und der zweiten Kategorie stimmen alle jene Forscher überein.

Im Gegensatze zu diesen ist auch die individuelle Deutung jener vier Perikopen in der Neuzeit mit Energie verfochten. In diesem Punkte stimmen durchaus Delitzsch, Bredenkamp, Orelli, Ley, Duhm, Schian, Kittel, Laue, Rothstein trotz aller Abweichungen im übrigen überein. Ihnen habe auch ich mich in meinem Serubbabel angeschlossen. Ja, jene andere Ansicht schien mir damals so unmöglich zu sein, dass ich sie einer ernstlichen Widerlegung überhaupt nicht wert hielt, sondern einfach auf Ley, Duhm etc. verwies. Inzwischen aber habe ich, besonders durch König und Budde bestimmt, ihre Gründe mehr würdigen gelernt. Und wenn auch diese mich in keiner Weise überzeugt haben, so ist doch gewiss, dass ihre Argumente immer von neuem wieder geprüft und erwogen werden müssen, schon allein, weil dieselben das Unbefriedigende aller bisherigen individuellen Deutungen darthun. Freilich, positiv neue Argumente weiss auch ich kaum gegen sie ins Feld zu führen; es kommt nur auf eine bessere Formulierung und eingehendere Begründung der bisher schon geltend gemachten an. Schliesslich bleibt's ja bei dem, was Budde gerade in Bezug auf dies Kapitel mit Recht bemerkt hat: der subjektive Eindruck ist hier ein so ausschlaggebender, dass alle noch so langatmige Aufzählung von Gründen nicht viel dagegen verschlägt. Doch zeigen wir wenigstens, dass die objektiven Gründe für uns und nicht für jene sprechen.

§ 1. Die Anonymität des Gottesknechts.

Wir beginnen mit der Beobachtung, die wohl zuerst Laue S. 14 so formuliert hat: „Jedem, der die Ebed-Jahwe-Stücke [1])

[1]) Diese Bezeichnung werde auch ich jetzt stets gebrauchen, weil der Ausdruck „Lieder“ a priori ein Urteil über die Entstehungsart in sich schliesst, welches als richtig erst bewiesen werden muss.

aufmerksam liest, muss es auffallen, dass in ihnen zwar vom Ebed gehandelt wird, dieser Ebed aber anonym auftritt. Deuterojesaja bezeichnet mit unverkennbarer Sicherheit Israel und Jakob (so 41, 8 etc.), d. h. das Volk als Ganzes mit dem Ehrenprädikat des Ebed." Dieses Argument ist von König S. 905 und Budde S. 32 f. in scharfer Weise zurückgewiesen. Sie betonen, dass gerade umgekehrt diese Anonymität des Ebed z. B. 42, 1 ff., nachdem 41, 8 vorausgegangen und dort deutlich Israel als solcher bezeichnet sei, dazu zwinge, dieselbe Bedeutung auch hier anzunehmen; sie verweisen darauf, dass der Ebed auch ausserhalb der Stücke anonym auftrete, z. B. 42, 19; 43, 10 und 44, 26, und dass es überhaupt eine stilistische Eigentümlichkeit Deuterojesajas sei, eine einmal eingeführte Grösse dann auch im weiteren Kontext als bekannt vorauszusetzen vgl. 41, 2 und 25; 45, 1 und 13.

Indes, treffen diese Bemerkungen wirklich den Kern der Behauptung Laues? Beginnen wir mit der letzten: Deuterojesaja setzt oft eine einmal eingeführte Grösse im weiteren Kontext als bekannt voraus, so dass z. B. von der genauen Angabe in 48, 20, wer unter dem Knecht zu verstehen sei, nicht nur 49. 1—7, sondern sogar noch 50, 4—9; 52, 13—53, 12 ohne weiteres ihr Licht erhalten sollen. Dann ist es aber doch sehr merkwürdig, dass er dieser Sitte im ersten Teile seines Buches so auffallend untreu wurde und, wenn wirklich der Ebed überall nur eine Bedeutung hatte, ein Missverständnis also gar nicht aufkommen konnte, alle Augenblicke wieder vgl. 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 das erklärende Wort noch nachdrücklichst dem Ebed beifügte. Irgendwo scheint doch offenbar die Rechnung nicht ganz zu stimmen.

Der Verweis auf 42, 19; 43, 10 und 44, 26 ist hier überhaupt nicht statthaft, da eben erst bewiesen werden muss, dass der an diesen Stellen anonym auftretende Ebed das Volk und nicht vielmehr auch ein Individuum sei (vgl. V § 3.)

Was aber endlich die Behauptung anbetrifft, nach allen Regeln der Exegese müsse a priori der anonyme Ebed 42, 1 nach dem benannten in 41, 8 erklärt werden, so würde man derselben allerdings ohne weiteres beistimmen müssen, wenn es sich

hier um Begriffe und Ideen handelte. Da aber wenigstens a priori auch mit der Möglichkeit muss gerechnet werden, dass der Ausdruck eine ganz konkrete Grösse repräsentiere und da die Bezeichnung eines einzelnen Israeliten mit dem terminus Ebedjahwe auch sonst vorgekommen ist, in diesem Falle aber derselbe den Zeitgenossen ohne weiteres unter diesem Titel bekannt sein konnte, so war zwar bei den Stellen 41, 8; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 die ausdrückliche Nominierung zur Vermeidung von Missverständnissen nötig, kam aber bei der anderen Reihe von Stellen ohne weiteres in Wegfall. Doch greifen wir nicht vor. Jedenfalls muss auch hier ein Fehlschluss konstatiert werden: die Deutung von 42, 1 ist in keiner Weise durch 41, 8 präjudiziert; die Ausdrücke differieren, indem das eine Mal Israel etc. ausdrücklich dasteht, das andere Mal nicht.

Freilich, jene Beobachtung Laues allein würde natürlich nichts bedeuten, und das ist das Richtige in jenen Entgegnungen, ich erlaube mir daher, das Argument so zu formulieren: es fällt auf, dass, während sonst Deuterojesaja mit der Verdeutlichung des Ebed durch Israel oder Jakob in keiner Weise kargt, gerade in den Abschnitten, in denen die Aussagen über den Ebed am individuellsten werden, in Bezug auf die überhaupt die in § 2—4 aufzuführenden Argumente Geltung gewinnen, dass gerade da der Ebed plötzlich nicht mehr als Israel oder Jakob bezeichnet, sondern namenlos wird. Dies Zusammentreffen der Erscheinungen ist es, was zu denken gibt.

Nun könnte man zunächst sagen, dass bei zweien dieser Stücke das Wunderbare ja ohne weiteres wegfalle, nämlich bei denen, in denen der Ebed selbst redend auftrete 49, 1 ff.; 50, 4 ff. Indes nach Analogie von 48, 20 wäre doch auch hier genug Gelegenheit gewesen, ihn zu nennen, ausserdem wird 49, 3. 6. 8 der Ebed angeredet, 49, 7; 50, 10 von ihm gesprochen; warum hören wir hier nicht die klaren Klänge von 44, 1. 2 etc.?

Aber, so sagt man, es wird doch klar und deutlich einmal, 49, 3, auch in den Stücken der Ebed als Israel bezeichnet. Während König diese Stelle nur reserviert verwendet, fussen Smend und besonders Budde gerade auf ihr. Es ist indessen zur Genüge bekannt, dass gerade bei dieser Stelle seit Gesenius

schon oft Zweifel an der Echtheit des Israel laut geworden sind (Klostermann, Cheyne, Duhm etc.). Darauf freilich soll nicht viel Wert gelegt werden, dass das Wort thatsächlich in einer hebräischen Handschrift (Kennicott 96) fehlt. Beachtenswerter ist schon, dass es die Symmetrie des Versbaues, mit der der Verfasser es sonst v. 1—4 so genau nimmt, stört. Vollends aber lässt sich der Satz, wie er jetzt überliefert ist, nicht vernünftig konstruieren. Was soll יִשְׂרָאֵל sein? Die Fassung desselben als Apposition oder Wiederaufnahme von אַתָּה ist ebensowenig annehmbar wie die als Vokativ. Vgl. Duhm z. St. In Betracht kommen kann nur die Erklärung des Wortes als eines zweiten Prädikates: „Mein Knecht bist du, (du bist) Israel, an dem ich mich verherrliche.“ So wie frühere Forscher diese Auslegung vortrugen, war freilich auch sie ganz nichtssagend, was sollte das sich bei Beziehung der Perikope auf das Volk ganz von selbst verstehende: Du bist Israel? Die Hauptsache war dann immer in den nachfolgenden Relativsatz gesetzt. Indes Budde hat S. 20 dem Worte eine tiefere Bedeutung, einen wirklichen Zweck abzugewinnen gesucht. Er verweist darauf, dass v. 1 zurückblicke auf die Entstehung des Volkes und dass dementsprechend v. 3 anspiele auf die verheissungsvolle Umnamung des Stammvaters, von der Gen. 32, 29 berichte. Ausserdem sei zu beachten, dass v. 1 sich an die Heiden wende und ihnen gegenüber diese ausdrückliche Nennung geboten erscheine. Aber wenn wirklich v. 1 und 3 ein solch geschichtlicher Rückblick auf die Herkunft des Volkes vorläge, was will man dann mit v. 2 anfangen? Entweder er muss auch auf den das Volk repräsentierenden Stammvater bezogen werden, ergibt dann aber einen Unsinn, oder er fällt aus dem Zusammenhang heraus. Ebensowenig will, wie mir scheint, zu dieser Deutung v. 4 passen, der ebenso plötzlich wieder von viel Späterem handeln würde. Ausserdem sind offenbar, wie das dem וַיֹּאמֶר v. 3 parallele וַאֲנִי אָמַרְתִּי v. 4 zeigt, v. 3 und 4 als zusammenhängende Zwiesprache zwischen Gott und dem Ebed zu verstehen, wobei auf die Heiden keine Rücksicht mehr genommen, dieselben vielmehr nur nach Analogie von Jes. 1, 2 etc. im Anfang feierlich als stumme Zeugen aufgerufen werden. Daher würde auch die Rücksichtnahme auf sie

zwar in v. 1, aber nicht in v. 3 die Notwendigkeit eines Israel begründen können. Und schliesslich sei noch daran erinnert, dass Deuterojesaja zwar 41, 8; 51, 2 (vgl. 43, 27) auf die Erwählung Abrahams einen grossen Nachdruck legt, nie aber sonst auf die Jakob-Israels verweist.

Kurzum, wenn auch zugegeben werden kann, dass bei der Deutung des v. 3 von Budde das Israel nicht mehr einfach unmöglich erscheint, starke Bedenken bleiben schon bei ihr. Dass aber das Wort sich auf das Volk beziehe, wird definitiv durch v. 5 und 6 ausgeschlossen, über die wir indes erst unter § 3 handeln werden. Dort wird sich erst positiv zeigen, dass entweder dies יִשְׂרָאֵל eine von einer sehr alten Auslegung zeugende, aus 41, 8; 44, 21 vgl. 23 entstandene Glosse ist, oder dass, wenn es echt sein sollte, dasselbe keine Bezeichnung des Volkes sein, sondern höchstens als Parallelbegriff von עֶבֶד und עֵד „ein (zweiter) Israel" oder „Gottesstreiter" bedeuten kann. Diese eine Stelle beseitigt also nicht das auffallende Faktum, dass der Ebed jener vier grossen Perikopen anonym auftritt.

Aber bewährt sich diese Beobachtung denn auch in anderer Richtung? Budde hat sie S. 34 überhaupt in Frage gestellt. Er verweist zu 42, 1—7 auf das bekannte Faktum, dass die LXX in v. 1 thatsächlich Jakob und Israel gelesen, und meint, es erkläre sich leichter, dass infolge der stark individualistischen Ausdrucksweise von 42, 1—7 jene Worte seitens des M. T. fortgelassen, als dass sie erst von LXX eingeschoben seien. Indes, dass gegen diese Lesart schon das Metrum die schwersten Bedenken wachruft, hat Budde selbst sich nicht ganz verhehlt; dieses, welches sonst v. 1—4 so exakt durchgeführt ist, würde hier einfach über den Haufen geworfen. Weiter könnte man fragen, warum denn der M. T. das Israel 49, 3 habe stehen lassen, da v. 1 und 2 hier doch mindestens ebenso individualistisch klangen. Endlich aber hat Budde übersehen, dass die LXX noch an einer anderen Stelle, 42, 19 auch das jedenfalls individuell klingende עַבְדִּי durch Textänderung zwar nicht unmittelbar auf das Volk, aber doch auf eine Mehrheit gedeutet hat, damit aber in den Verdacht kommt, absichtlich einer individuellen (messianischen) Auslegung des עֶבֶד entgegengearbeitet zu haben, ein Verdacht, der durch ihre Über-

setzung von 53, 2. 10 noch bestärkt wird. Denn mag man im übrigen über die Güte des Textes hier denken, wie man will, dem Eindruck wird man sich nicht verschliessen können, dass besonders in v. 10 seitens derselben gewaltsame Eingriffe in den zwar schwierigen, immerhin aber durch den richtigen Gedankenfortschritt sich als in der Hauptsache authentisch erweisenden hebräischen Text stattgefunden haben. So ist also die Korrektur der LXX zu 42, 1 nicht analogielos.

Doch auch bei dem letzten der Ebedjahwestücke glaubt Budde S. 34 f. dafür eintreten zu können, dass von Hause aus der Ebed in ihm nicht namenlos aufgetreten sei. Er verwendet zu diesem Zwecke das יַשְׂכִּיל 52, 13, in dem ein ursprüngliches יִשְׂרָאֵל stecke, obwohl schon die LXX jenes vorgefunden hat. Die Vermutung ist geistvoll, sie kann sich zudem darauf stützen, dass thatsächlich in diesem Verse wahrscheinlich nicht alles in Ordnung ist. Indes, mag nun das וְגָבַהּ in b des Pleonasmus wegen oder das יַשְׂכִּיל nach Analogie von 42, 1 und aus metrischen Gründen zu streichen sein, dass dieses in diesem Zusammenhange keinen Sinn gäbe, ist angesichts Jer. 23. 5 schlechterdings nicht zu behaupten. Und gegen den Buddeschen Vorschlag ist einfach an dem alten Kanon festzuhalten, dass nicht so leicht die einfache Lesart — und das wäre Israel — in die schwierigere geändert wird. Läge eine exegetische Absicht zu grunde, so hätte man eben einfach gestrichen, aber eine solche kann in einem Texte, der 49, 3 überliefert hat, kaum gesucht werden. Schliesslich sei auch noch erwähnt, dass, wenn man eine einheitliche Konzeption von 52, 1—12 und 52, 13 ff. annimmt, wie Budde thut, bei dieser Konjektur sich eine starke stilistische Unebenheit ergeben würde, indem das הִנֵּה nicht, wie man erwarten muss, zu einem neuen Gegenstand überleitet und ausserdem die unmittelbare Wiederholung des יִשְׂרָאֵל nach 52, 12 nicht schön und der Diktion Deuterojesajas angemessen wäre.

Damit schliessen wir diese Erörterung ab. Es ist eine Thatsache, dass der Ebed in den Stücken bis auf einen Fall (49, 3), der schon rein formell betrachtet nicht einwandfrei ist, anonym auftritt. Diese Anonymität in den drei bezw. vier grossen Abschnitten ist aber um so auffälliger, weil Deuterojesaja an den

anderen Stellen mit dem erklärenden Zusatze Israel oder Jakob durchaus nicht sparsam ist. Wenn man daher auch aus ihr allein keinerlei zwingende Schlüsse wird ziehen können, so liegt doch von vornherein die Vermutung eines besonderen Anlasses nahe, und kann diese Erscheinung in Verbindung mit anderen Argumenten selbst zum Argumente werden.

§ 2. Die individualistische Schilderung des Gottesknechts.

Wir kommen zu dem zweiten Argumente: gerade in den Abschnitten, in denen der Ebed anonym wird, tritt uns ein Individualismus in der Schilderung desselben entgegen, wie wir ihn sonst im deuterojesajanischen Buche nicht finden. Ich behaupte wieder nicht, dass schon dies Argument ausschlaggebend wäre, leugne auch nicht, dass dasselbe oft unrichtig formuliert ist. Die Polemik von König gegen Ley und Laue S. 906—15 muss man infolgedessen zum Teil als berechtigt anerkennen. Nicht schon das Moment ist beweiskräftig, dass uns in den Ebedjahwestücken überhaupt ein überaus starker Individualismus entgegentritt. König zeigt mit Recht, wie derselbe durch die Personifikation des Volkes als Ebed ohne weiteres gegeben war und wie deswegen auch ausserhalb der Stücke uns ein kräftiger Individualismus da begegnet, wo von Israel gesprochen wird vgl. 41, 9 bis 13; 44, 2. 24; 49, 22. 23; 52, 2.

Wir formulieren infolgedessen das Argument folgendermassen: es erregt zunächst im höchsten Grade Befremden, dass in den Ebedjahwestücken die Personifikation so konsequent durchgeführt sein müsste, dass keiner, der dieselben allein lesen würde, auf den Gedanken kommen könnte, es läge hier eine solche vor. König sagt: sie sind uns nun einmal nicht als isolierte Grössen überliefert, sie erhalten ihr Licht von dem Kontexte. Gut, aber eben der Kontext zeugt dafür, dass sonst immer wieder, auch wo ganz individualistisch vom Volke gesprochen wird, plötzlich einmal hervorleuchtet, dass eine Personifikation vorliegt. Auch wenn wir uns 41, 8 das Jakob und Israel wegdächten, so hätten wir doch das „Same Abrahams“, auch wenn wir dasselbe 44, 1. 2

thäten, so bliebe doch das „dein Same“ und „deine Sprösslinge“ v. 3, die in v. 4f. expliziert werden. Das „sein Knecht“ 48, 20 wird in v. 21 einfach pluralisch fortgeführt, und gleiches gilt von der Anrede an Zion 52, 3 vgl. v. 3. Wie erklärt es sich nun, so wird man doch immer wieder fragen, dass in jenen vier Abschnitten, ohne dass unmittelbar vor oder in oder nach ihnen durch die Namengebung klar gesagt ist, dass eine Personifikation vorliege, dieselbe durch die Hülle der individualistischen Schilderung auch nicht ein einziges Mal hindurchblickt? Denn dass dies in dem לָמוֹ 53, 8 oder in dem בְּמֹתָיו 53, 9 geschehe, ist doch ernstlich von den Vertretern jener Ansicht selbst noch nie behauptet (vgl. Giesebrecht S. 167, 171, König S. 914). Übrigens kommen wir auf diese Stellen in § 3 und VI § 4 zurück.

Diesem ersten reiht sich nun aber noch ein zweites Moment an. Man muss von der kollektivistischen Auslegung unter allen Umständen den Nachweis verlangen, dass wirklich alle Hauptzüge der Schilderung des Individuums, wenn sie auf das Volk übertragen werden, einen Sinn geben. Aber das ist nicht der Fall. Wir verhehlen uns nicht, dass in der israelitischen Vorstellungswelt die Personifikation eine grössere Rolle gespielt hat als in der unseren und dass dieselbe daher von den alttestamentlichen Dichtern und Propheten weiter durchgeführt ist, als es nach den Regeln unserer Rhetorik gestattet ist. Davon überzeugt ein Blick in die Psalmen. Wir wollen deshalb hier auch keinen Wert legen auf manche Züge, die in diesem Zusammenhang manchmal genannt werden, wie die Erwähnung von Mutterleib, von Rücken, Antlitz, Tod und Grab des Ebed; diese lassen sich ja zum Teil bei Deuterojesaja, zum Teil bei Ezechiel (vgl. 37, 11 ff.), zum Teil in den Psalmen belegen. Wohl aber müssen wir verlangen, dass nicht einzelne Momente der Schilderung bei dieser Deutung vollständig aus dem Bilde herausfallen. Und ist das nicht doch der Fall?

Ich habe zunächst bei dieser Auffassung noch nie eine vernünftige Auslegung von 42, 2. 3 gelesen: „Er wird nicht schreien und nicht parteiisch sein und nicht draussen seine Stimme hören lassen. Zerbrochenes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden

Docht nicht löschen; in Treue wird er Recht sprechen.“ [1]) Was soll das, wenn vom Volke die Rede ist? Deuterojesaja würde sich da um etwas sorgen, was überhaupt nicht eintreten kann. Die Verse, in denen so klar eine Persönlichkeit vor uns dasteht, werden blass und verschwommen, man muss alle möglichen Hilfsgedanken hinzunehmen von Predigern des Volkes, die hinausziehen, von humanen Gedanken, die diese in ihren Reden verkünden, von der Wirkung dieser, die die Herzen der Hörer nicht zur Verzweiflung, sondern zur Hoffnung treiben. Das alles aber sind Hilfsgedanken, die man sonst im deuterojesajanischen Buche schlechterdings nicht nachweisen kann. Und so hat man schliesslich an Stelle der markigen Worte des babylonischen Propheten ein modern angehauchtes, abgeblasstes Produkt mit ausgerenkten Gliedern vor sich.

Dasselbe gilt von 49, 2: „Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, im Schatten seiner Hand verbarg er mich, und er machte mich zu einem scharfen Pfeil, in seinem Köcher versteckte er mich.“ Wiederum frage ich, das soll die Schilderung der Wirkung eines Volkes auf andere Völker sein? So grossartig dieselbe wäre, wenn von einem Manne die Rede ist, der eine rücksichtslose Waffe in der Hand seines Gottes sein soll, so wenig will die Aussage auf ein ganzes Volk passen. Auch aus den Psalmen, in denen das redende Ich das Volk ist, wird man kein Analogon erbringen können. Wenn König sagt: „Wenn schon natürlicherweise ein Gesamtheit in einem Einzelnen ihr Organ findet, so lag es bei Israel besonders nahe, dass es in den Propheten und zwar in dem jedesmaligen Vertreter dieses Kreises von Interpreten der Gottheit seinen Sprecher fand“, so bestätigt er ja damit indirekt nur unsere Behauptung, denn dann ist hier eben nicht von dem Volke, sondern von dem oder einem Sprecher des Volkes die Rede. Der Verweis auf 51, 16 aber wäre besser unterblieben, denn dass hier das ganze Volk angeredet sei, ist nur petitio principii und wird sich uns als unmöglich herausstellen. Ausserdem hat noch nie jemand deutlich gesagt, was man sich in jenem Falle bei dem Verstecken denken soll, das

---

[1]) Zu dieser Übersetzung vgl. Kap. III § 1.

Exil? Aber sollte gerade da Israel seine scharfe Sprache gewonnen haben vgl. 42, 22 ff. etc., und wo bleibt dann seine vorexilische Geschichte? Oder die lange vorexilische Zeit? Aber da trat Israel doch durch seine Propheten schon genügend vor den Völkern hervor und war nicht versteckt.

Bei 50, 4 ff. ist der Individualismus so gesteigert, dass sogar auch manche Vertreter der Volkstheorie dieselbe hier zu einer Deutung auf den Prophetenstand umbiegen. Aber mit dieser Umbiegung bekommt ja die ganze Theorie einen Riss, ganz abgesehen davon, dass das deuterojesajanische Buch sonst von einem Propheten**stande** überhaupt nichts weiss, zu 40, 9 vgl. 52, 8. Und doch, das Motiv ist ein richtiges. Was soll man sich denn denken bei den Offenbarungen, durch die an jedem Morgen Ohr und Zunge des Volkes geschult werden? Denn wohlgemerkt, hier handelt es sich nicht etwa um die messianische Endzeit wie 54, 13 oder Joel 3, sondern um die Gegenwart, wenn nicht gar schon nach v. 10 um die Vergangenheit. Und konnte wirklich von dem Volke gesagt werden, es habe sein Antlitz den Leiden des Exils gegenüber hart wie Kiesel gemacht? Vgl. 49, 14 ff. etc. Doch damit nähern wir uns schon dem Argumente von § 4.

Auf 52, 13—53, 12 wollen wir hier noch nicht näher eingehen, weil die Deutung zu sehr von der Frage bestimmt wird, wer in 53, 1—6 spricht. Nur das sei angedeutet, dass auch hier einzelne Züge sich einfach gegen eine Deutung auf das Volk sträuben würden. Worauf soll sich das וַיַּעַל 53, 2 beziehen? Auf das Werden des Volkes in der vorexilischen Zeit? Aber glich es da wirklich einem dürren Reis ohne jeden Schmuck? Oder auf die exilische? Aber da war ja nach v. 9 der Ebed tot und wuchs nicht erst auf. Diese Schwierigkeit besteht bezüglich v. 2—7 im Verhältnis zu 8 und 9 überhaupt. Weiter, worauf will man in v. 7 die Worte beziehen: er demütigte sich und öffnete seinen Mund nicht? Es soll doch von der Abführung des Volkes in das Exil und dem Ertragen des Leidens derselben die Rede sein, da erscheint denn wirklich der Verweis Königs auf die Anavim angesichts solcher Stellen wie Jer. 5, 1 ff.; 9, 1 ff., kurzum der ganzen Schilderung, die Jeremia und Ezechiel

von ihren Zeitgenossen entwerfen, etwas deplaziert. So konnte sich doch auch wohl in Israel ein geschichtlich-religiöses Urteil binnen einiger Jahrzehnte kaum ändern. Von v. 9 b wollen wir hier noch nicht reden. Nur die Frage sei noch erlaubt, wie man bei dieser Deutung das יַפְגִּיעַ 53, 12 erklären will. Wo oder wie soll das Volk für die Heiden bittend eingetreten sein? Der sonstige Sprachgebrauch führt stets auf wirkliche Worte, Bitten und Gebete vgl. Jer. 15, 11; 36, 25. Wiederum muss man also die Deutung weit herholen, dass nämlich der Ebed durch sein Leiden Heil für die Völker gewirkt habe.

Damit schliessen wir diese Erörterung ab. Nicht in dem Individualismus der Ebedjahwestücke an sich, wohl aber in der konsequenten Durchführung und einer so gesteigerten Ausführung des Individualismus, dass einzelne Züge sich einfach gegen eine Deutung auf das Volk sträuben, finden wir ein zweites Indiz dafür, dass der Ebed in ihnen ein Individuum ist. Von einem stringenten Argumente kann man auch hier noch nicht reden, weil man sich demselben überall durch eine etwas künstelnde Auslegung entziehen kann. Indes, wenn es ein Grundsatz der Exegese sein muss, dass im allgemeinen die nächstliegende und jedem sich sogleich aufdrängende Deutung die richtige ist, so wird man auch hier a priori geneigt sein dürfen, dem bei jedem einfachen Lesen, besonders von 50, 4—9; 52, 13—53, 12, weiter aber auch von 42, 1—7; 49, 1—6 sich sofort ergebenden Eindruck zu vertrauen, dass es sich hier wirklich um ein Individuum handle.

§ 3. Die Unterscheidung des Gottesknechts von dem Volke.

Nunmehr erst kommen wir zu einem Argumente, an dem thatsächlich alle Versuche, den Ebed in den Ebedjahwestücken als das Volk oder als den guten, gottwohlgefälligen Kern desselben zu erklären, scheitern müssen. Es ist dies: der Gottesknecht wird von diesen beiden in den Stücken überall klar und deutlich geschieden.

1) Wir beginnen mit 42, 1—7. Obwohl das Faktum hier

noch am wenigsten hervortritt, kann es doch nicht wohl geleugnet werden. Man hat bezüglich dieses Stückes gewöhnlich einen Punkt ganz übersehen, schon in v. 3 liegt eine solche Scheidung vor. „Zerstossenes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden Docht nicht auslöschen.“ An welches Objekt soll man hier denken, wenn das Subjekt Israel ist? Die zerstossenen, unglücklichen unter den Heidenvölkern? Gewiss finden wir bei Deuterojesaja einen stark ausgeprägten Universalismus, er hat sicher eine Zuwendung der Heidenvölker zum Reiche Gottes erwartet vgl. 45, 14. 23. Aber die gegenwärtige Heidenwelt ist ihm doch einfach als solche noch eine widergöttliche Macht vgl. 41, 1 ff.; 43, 3. 9 etc.; in ihre sittlich-rechtlichen Unterschiede verliert er sich nie und bekümmert sich nicht um dieselben. Wer die sonstigen prophetischen Schriften Amos 2, 7; 8, 4; Zeph. 2, 3; Jes. 11, 4; 29, 17; 32, 7, auch Ps. 72, 2. 12, ja, wer die Deuterojesajas selbst liest vgl. 40, 29; 41, 14. 17; 47, 6; 49, 14; 54, 11; 55, 1 etc., dem kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass es sich hier um Israel selbst, in erster Linie natürlich um den so oft von den eigenen Machthabern unterdrückten guten Teil desselben handelt. Und damit erledigt sich auch die Deutung auf diesen engeren Kreis als Subjekt der Handlung von selbst; ausserhalb desselben oder wenigstens über ihm stehend müssen wir den Gottesknecht suchen.

Zu demselben Resultate führt uns 42, 6. Es scheint allerdings, als sollte es nie zu einer Einigung über die Exegese dieser Stelle kommen. Unserer nachdrücklichen Betonung (Serubbabel S. 173 f.), dass das בְּרִית עָם hier nur bedeuten könne „zu einem Bundesmittler oder- bringer des Volkes“ in Parallele zu dem „einem Lichtträger der Heiden“ hat Budde wieder einfach entgegengehalten, diese Übersetzung sei unmöglich. leider, ohne Gründe anzuführen. Er sagt allerdings, Jes. 2, 2—4 allein beweise schon, dass die Erleuchtung der Heiden nach israelitischer Auffassung von Israel ausgehe. Indes, kennt er denn nicht auch 11, 10? Und Martis Behauptung, es sei nirgends Deuterojesajas Meinung, dass der alte Bund durch das Exil zerschnitten sei, wird doch schon durch 43, 28; 55, 3 widerlegt, vgl. auch 54, 9.

Nun ist zunächst zu konstatieren, dass die Anhänger der Ansicht, das Volk sei hier angeredet, selbst über die Auslegung nicht einig sind. Während Budde erklärt: ich mache dich zu einem Volksbunde d. i., dass du das Subjekt eines Volksbundes seist, d. i., ich mache dich wieder zu einem Volke und erneuere zugleich den Bund, sagt König: עָם ist nach 42, 5 b zweifellos = Erdbewohner. (Ebenso Marti.) Indes halten wir uns nicht erst bei der Frage auf, ob in Parallele mit dem גּוֹיִם hier nicht notwendig auch עַמִּים stehen müsste, was in v. 5 durch das kollektivische הָעָם unnötig war. Verweisen wir auch nicht erst darauf, dass der Gedanke eines Bundes Gottes mit der ganzen Völkerwelt dem deuterojesajanischen Buche sowohl vgl. 51, 4 ff. wie dem gesamten alten Testamente fremd ist. (Sach. 11, 10 handelt es sich nur um bildliche Redeweise für die Verpflichtung der Völker, Israel in Frieden zu lassen.) Unmöglich wird die Auslegung Königs einfach dadurch, dass wir in dem zweiten Ebedjahwestück einen unmissverständlichen Kommentar haben, wie dies erste verstanden sein will. 49, 8 nämlich wird das לִבְרִית עָם dahin erklärt: ich mache dich zu einem Bunde mit dem Volke, aufzurichten das Land, erben zu lassen verwüstete Erbteile. Dass hier jede Möglichkeit, an die Völkerwelt als das Objekt der Thätigkeit des Ebed zu denken, wegfällt, wird ohne weiteres zugegeben werden; die Wirkung bezw. Ausführung des Bundes besteht darin, dass Israel sein Land zurückerhält. Dieselbe Sache, wenn auch nicht der Ausdruck, findet sich nun auch 49, 6: „zu gering ist's, dass du mir Knecht seiest, um die Stämme Jakobs aufzurichten und die Gefangenen Israels zurückzuführen, dass ich dich zu einem Lichte der Völker mache.“ Ich denke, wenn man v. 8 vergleicht, so wird sich keiner dem Eindrucke verschliessen können, dass auch in v. 6 die erste Vershälfte einfach das umschreibt, was 42, 6 mit dem בְּרִית עָם gemeint ist, und wiederum bedeutet jener die Restituierung des Volkes. Damit halte ich die Auffassung Königs, übrigens auch die von Ewald, für erledigt. Es sei nur noch erwähnt, dass 42, 7 das noch bestätigt, indem dieser Vers notwendig eine vorherige Erwähnung Israels als Objekt der göttlichen Intentionen postuliert. Denn all die Bezeichnungen, die hier das Objekt erhält, sind solche, die

Deuterojesaja sonst stets von Israel, nie von den Heiden gebraucht vgl. zu v. a 42, 16. 18; 43, 8, zu v. b 42, 16. 22; will man sie auf die Heiden beziehen, so werden sie in einer geistlichen Weise umgedeutet, die sich aus dem deuterojesajanischen Buche nimmermehr rechtfertigen lässt (vgl. weiter III § 1).

Budde geht (wie Duhm) bis zu diesem Punkte noch mit uns; thatsächlich soll auch nach ihm 42, 6 Israel das Objekt der Handlung sein. Der Schlussfolgerung aber, dass dann das handelnde Subjekt nicht auch das Volk sein könnte, sucht er dadurch zu entgehen, dass er Gott, nicht den Ebed, als das ausschliessliche Subjekt zu erweisen sucht. Mit ihm werden wir uns näher daher erst bei 49, 1—6 auseinandersetzen können. Betonen wir zunächst nur, dass schon 42, 6 der Parallelismus des אור גוים darauf hinführt, dass in dem בְּרִית עָם von einer Aktivität des Ebed in Bezug auf Israel, wie in jenem von einer solchen auf die Heiden die Rede sein muss, trotzdem das letzte, primäre Subjekt der Handlung beide Male Gott ist. Ebensowenig wie dort mit den Gojim kann hier mit dem Am das angeredete „Du“ identisch sein. Bei jeder anderen Deutung als „Träger, Bringer, Mittler, Zeichen, Unterpfand eines Bundes mit dem Volke“ wird der Parallelismus einfach über den Haufen geworfen. Betonen wir zum anderen, dass trotz aller Deduktionen Duhms und Buddes kein Mensch verstehen kann, weshalb Deuterojesaja in jenem Falle nicht עָם בְּרִית gesagt hat.

Sprachlich singulär bleibt der Ausdruck ja bei jeder Auslegung; weder das Volk noch ein Einzelner wird sonst je einfach als בְּרִית bezeichnet, aber steht es mit dem אור nicht fast gerade so und muss nicht gerade die singuläre Ausdrucksweise in einer Singularität des Falles der Anwendung ihre Wurzel haben? Das gilt aber von dem, dass Israel ein Bundesvolk sein sollte, nicht. Jedenfalls können wir als Parallele zu unserer Auslegung das בְּרָכָה Gen. 12, 2 anführen (zu בְּרִית im Sinne von Bundeszeichen vgl. Gen. 17, 13), wie anderseits die Beziehung des artikellosen עָם auf Israel im Unterschied von den גוים durch 43, 8 f. gesichert ist. Dass Deuterojesaja die Bundesvorstellung seines Volkes geteilt hat, sieht man 54, 10; 55, 3 f., dass aber diese fast stets zugleich den Gedanken an einen Bundesmittler

involvierte, werden wir Kap. III § 1 näher sehen; hier mag der Hinweis auf Mose Ex. 24, 8 und Josia 2 Reg. 23, 3 genügen. Dass aber eine Mehrheit, ein Kreis im Volke als solcher nicht in Betracht kommen kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden.

2) Wir wenden uns nun dem Abschnitte zu, der mit Recht als ein entscheidender in dieser Frage immer angesehen ist, 49, 1—8. Hier haben sich bis jetzt doch nur die wenigsten Forscher dem Eindruck entziehen können, dass in v. 5. 6 und 8 der Ebed ganz klar und deutlich von dem Volke geschieden werde, und haben sich eben dann wieder auf die Auswege geflüchtet, es sei von dem Prophetenstande (König) oder der Idee des Volkes (Smend) oder Israel nach seiner höchsten Bedeutung (Giesebrecht) die Rede. Doch es ist schon oft gesagt und braucht kaum noch wiederholt zu werden: der Propheten**stand** als Leiter und Wiederaufrichter des Volks in der deuterojesajanischen Zeit ist nur ein Produkt der Phantasie und kann in keiner Weise aus 40, 9 konstruiert werden vgl. 52, 7 f.; wie von der Idee des Volkes ein Mutterleib prädiziert werden kann, wird auch Smend kaum sagen können, ebensowenig wie Giesebrecht, in welcher Weise „Israel nach seiner höchsten Bedeutung“ das empirische Israel in die Heimat zurückführen kann.

Einen neuen Ausweg, der Schlussfolgerung auf ein Individuum zu entgehen, hat anknüpfend an Hitzigs frühere Auslegung Budde S. 20 ff. betreten. Wie wir schon im § 1 sahen, meint dieser, dass in v. 1—4 das Volk rede, zurückblickend auf seine Berufung und die ihm dabei zu teil gewordene Mission. Mit v. 5 beginne die neue, demselben jetzt gewordene Verheissung, doch setze dieselbe offenbar eigentlich erst v. 6 ein, während jener ein nochmaliger Rückblick auf die bisherige Thätigkeit Gottes sei. Während nun die gewöhnliche Auffassung von v. 5 die ist, dass als Subjekt zu dem לְשׁוֹבֵב ein „ich“ d. i. der Ebed zu denken, dass also jenes Ausführung von לְעֶבֶד sei, übersetzt Budde gerundivisch „indem er (Jahwe) Jakob zurückführte“, zieht dies also zu יֹצְרִי. Indem er dann weiter das לְשׁוֹבֵב in dem buchstäblichen Sinne „zurückführen“ versteht und לוֹ יֵאָסֵף punktiert, gewinnt er dem Verse den Sinn ab: Jahwe, der mich vom Mutterleibe an sich zum Knechte bildete, indem er Jakob zurückführte

(aus Ägypten) zu sich und Israel zu sich zog (in die Wüste). Die letzten Worte des Verses deutet er auf die ganze vorexilische glückliche Existenz des Volkes.

Ehe wir uns mit dieser Deutung Buddes auseinandersetzen, möchte ich vorausschicken, dass insofern Duhm ebenso wie Budde konstruiert, als auch er Jahwe Subjekt in dem לְשׁוֹבֵב sein lässt. Allerdings bevorzugt er das לֹא יֵאָסֵף als die ältere und schwierigere Lesart und hält trotz jener Konstruktion daran fest, dass das eigentliche Werk- und Rüstzeug der Thoralehrer, der individuelle Ebed bleibe. Nun wird man Budde beistimmen müssen, dass diese Behauptung Duhms grundlos ist, denn da er auch in v. 6 a Gott Subjekt sein lässt, so tritt nach ihm erst 6 b der Ebed in Aktivität; hier aber handelt es sich um eine Thätigkeit, die thatsächlich von dem Volke ausgehen könnte. Indes hat Duhm etwa einen Beweis für die Richtigkeit jener Konstruktion erbracht? Er sagt einfach: da die Verhinderung des Unterganges Israels in erster Linie Jahwes Werk ist, so ist er auch Subjekt zu לְשׁוֹבֵב. Wir aber werden sogleich sehen, dass es sich hier um eine Verhinderung des Unterganges Israels überhaupt nicht handle, sondern um die positive Zurückführung nach Palästina.

Dass nun die gerundivische Fassung des לְשׁוֹבֵב seitens Buddes grammatisch möglich sei, wird man nicht in Abrede stellen können. Aber es muss zugleich betont werden, dass Deuterojesaja der gerundivischen Verwendung von לְ c. Inf. sich sonst fast nie bedient, dieselbe ist eben zu prosaisch. (Unter den ca. 25 Stellen, an denen sich לְ c. Inf. bei ihm findet, ist abgesehen von dem לֵאמֹר, welches 44, 28 b auch noch Glosse ist, eine einzige, wo jenes allenfalls gerundivische Bedeutung haben könnte, 51, 16 b, sonst stets die eines Finalsatzes.) Daher wird von vornherein die andere gewöhnliche Deutung als näherliegend bezeichnet werden müssen; diese empfiehlt ebenso auch die Rücksicht auf das dem לְשׁוֹבֵב unmittelbar voraufgehende לְעֶבֶד לוֹ wie die auf das unmittelbar nachfolgende וָאֶכָּבֵד, welches es näher liegend erscheinen lässt, dass dies „Ich“ auch in dem unmittelbar Vorhergehenden (ideelles) Subjekt war. Hart bleibt anderseits bei der Buddeschen Erklärung die ganz überflüssige Differenzierung des Ausdrucks „der mich bildete“ und „indem

er Jakob zurückführte“, warum hier nicht auch: mich? Doch wird man auf diesem Wege kaum zu einer sicheren Entscheidung kommen.

Anders aber steht es, wenn wir auf den sich bei dieser Konstruktion ergebenden Sinn sehen. Möglich wäre es da zunächst, den gerundivischen Satz auf die Zurückführung aus dem babylonischen Exil zu beziehen; dann aber ergibt sich, falls der Ebed Israel sein sollte, der Nonsens, Gott habe sich Israel vom Mutterleibe an zum Knechte gebildet, indem er es oder eventuell auch damit er es aus dem babylonischen Exil zurückführte. Von dieser Deutung nimmt auch Budde mit Recht Abstand.

Die andere Möglichkeit aber, für die Budde sich entscheidet, ist, die Worte auf die Zurückführung aus Ägypten zu beziehen. Ich stimme durchaus mit Budde auf Grund von Ez. 29, 14; 34, 4; 39, 27; Jer. 50, 19 darin überein, dass das שׁוֹבֵב hier buchstäblich von der Rückkehr aus einem Exil verstanden werden muss (vgl. Serubb. S. 156 f.), doch muss ich betonen, dass gerade diese Stellen nur von der aus der babylonischen Gefangenschaft handeln und daher dieselbe Bedeutung für unsere ebenfalls exilische Stelle näher legen. Ich stimme auch mit Budde durchaus in der Lesung לוֹ (parallel dem אֵלָיו) überein, aber ich muss erklären, dass mir eine Beziehung des יֵאָסֵף bezw. יֵאָסֵף auf den Wüstenzug oder die erstmalige Einführung in Kanaan einfach unmöglich erscheint. Hier befindet sich vielmehr die Achillesferse der ganzen Buddeschen Interpretation. Zunächst ergibt sich in seiner eigenen Deutung ein Widerspruch; nach v. 3 soll das Volk in Jakob-Israel zum Ebed kreiert sein und nun nach v. 5 bei der Rettung aus Ägypten. Zweitens käme die Erwähnung dieser hier, zumal in einer Ansprache an die Heiden ganz abrupt hinein, während doch jeder — auch Budde selbst — das Gefühl hat, dass der Partizipialsatz v. 5 nur v. 3 wieder aufnimmt. Und drittens, der Ausdruck אסף ist für jenes Ereignis einfach unbelegbar und unwahrscheinlich, weil Israel damals nicht zuvor zerstreut war; man muss daher zu der sekundären und ganz seltenen Bedeutung „zu sich aufnehmen“ (vgl. Deut. 22, 2) seine Zuflucht nehmen, dagegen versteht er sich bei Beziehung auf das babylonische Exil von selbst vgl. 43, 5;

49, 18. 22; 52, 12; 54, 4, zumal bei dem Kontexte von v. 6 und 8. Schliesslich sei noch erwähnt, dass die Beziehung von v. 5 b auf die vorexilische Zeit angesichts 43, 27 f. und 52, 4 doch ausgeschlossen erscheint. Daher erscheint die Auslegung Buddes als unannehmbar.

In noch anderer Weise hat in der allerjüngsten Zeit Marti zu helfen gesucht. Er liest mit Streichung des durch eine Dittographie entstandenen לא unter Hinweis auf die LXX אֶאָסֵף: jetzt hat Jahwe beschlossen, der mich von der Geburt an sich zum Knechte bildete, zurückzubringen zu sich Jakob und Israel werde ich sammeln.

Ich habe dagegen zu bemerken: a) es ist bedenklich, in diesem Kontexte, der unausgesetzt bestimmte Gottes w o r t e bringt, plötzlich das eine Mal das אָמַר in dem Sinne „beschliessen, gedenken“ zu verstehen, vgl. v. 1. 3. 6. 7. 8 und die Antithese, in der sich v. 5 zu v. 3 und 4 befindet. b) Das לְשׁוֹבֵב nach dem langen Zwischensatze von אָמַר abhängig zu machen und vollends dann den Infinitiv sich noch in ein verbum finitum auflösen zu lassen, ergibt eine entsetzlich harte Konstruktion, umsomehr, als in dem folgenden Verb der Ebed und nicht Gott Subjekt ist. Ausserdem findet sich das אָמַר mit לְ und dem Infinitiv in der Bedeutung „beschliessen“ bei Deuterojesaja sonst überhaupt nicht. c) Es bleibt nun einmal eine für eine bestimmte Auffassung vom Ebed erst zurechtgeschnittene Lesart, die uns hier entgegentritt; denn das *συναχθήσομαι* der LXX würde über den Verdacht, selbst Konjektur zu sein, doch nur erhaben sein, wenn nicht eine erste Person in dem וְאֶכָּבֵד folgte, zu dem sie nun ja auch jenes engstens gezogen hat. Ich vermag aus ihr höchstens zu entnehmen, dass sie bereits unser Ctib, nicht das in diesem Falle ursprünglichere Qre vor sich gehabt hat, das ל allerdings in ihrer Vorlage haplographisch geschrieben, wie auch sonst oft, wenn derselbe Buchstabe am Ende des einen und am Anfang des folgenden Wortes stand (vgl. Peters: Beitr. z. Textkrit. d. Samuelisbb. S. 223 ff.). d) Marti hat übersehen, dass, auch wenn man die Lesart אֶאָסֵף acceptiert, es nach dem יֹצְרִי und in Berücksichtigung des אֶכָּבֵד immer noch viel näher liegend ist, unter dem mit „Ich“ redenden Subjekt den Ebed zu verstehen: dass



ich Jakob zu ihm wiederbrächte und Israel sammelte. So z. B. Klostermann.

Da nun aber das לוֹ auch durch mehrere Handschriften, durch Aquila und Targum bezeugt ist, so dürfte nach wie vor hier das Qre zu bevorzugen sein, und zwar mit Qalpunktation beim יאסף. Das Ctib ist dann entstanden, indem man das thatsächlich Geschehene „dass Israel nicht hinweggerafft werde“ einsetzte für das, was Deuterojesaja erwartete „um Israel ihm zu sammeln“ (vgl. 9, 2?), so aber eine sehr ungelenke Konstruktion herbeiführte und den Parallelismus zu אֵלָיו zerstörte (über ein anderes Motiv bei Hieronymus vgl. Klostermann z. St.). Daher ist als der ursprüngliche Text Deuterojesajas sicher dieser anzusehen: „Jahwe, der mich vom Mutterleibe an ihm zum Knechte bildete, damit ich Jakob zu ihm (d. i. nach Kanaan) zurückführte und Israel für ihn gesammelt werde bezw. und Israel ihm sammele.“

Ist aber somit festgestellt, dass wirklich in v. 5 der Ebed als das Mittel Gottes geschildert ist, das Volk aus der babylonischen Gefangenschaft zurückzuführen, so ist damit auch einerseits das Urteil über v. 3 dahin gefällt, dass der dort angeredete Knecht nicht das Volk sein kann, anderseits der Sinn von v. 6 entschieden. Dann ist auch hier Subjekt in dem לְהָקִים und לְהָשִׁיב nicht Gott, sondern der Ebed. Übrigens ist die Beziehung des ersteren auf das unmittelbar daneben stehende עֶבֶד sowieso die nächstliegende, da nur, wenn נָקֵל לִי dastände, sich das הָקִים suffixlos an dies anlehnen könnte, und ausserdem erhält sie in dem parallelen לְאוֹר גּוֹיִם eine Stütze: soll der Ebed den Völkern Licht bringen, so muss dem entsprechend auch er, nicht Gott es sein, der das Volk zurückführt, wennschon natürlich dieser als die prima causa dahintersteht. Mit dieser Erwägung erledigt sich auch die Behauptung Duhms: In den beiden Infinitiven mit לְ v. 6 ist wieder Jahwe das Subjekt, wie diesmal besonders klar aus dem verb. fin. v. 6 b hervorgeht. Ja, so kann man behaupten, nachdem man einem falschen Geschmacksurteile zu liebe trotz LXX etc. einfach מִהְיוֹתְךָ לִי עֶבֶד gestrichen hat. Budde aber übersetzt einfach, als ob dastünde: נָקֵל לִי etc. Der Text kann nur übersetzt werden: „Geringer als dein mir Knecht sein ist es, d. h. zu gering für deinen Knechtsberuf mir gegen-

über ist es, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Gefangenen Israels zurückzuführen, dass ich dich vielmehr mache zum Lichte der Völker“ etc. (so richtig Dillmann-Kittel). Nun appelliere ich an den gesunden Menschenverstand, wie das allein verstanden werden kann.

Doch wir gehen noch einen Schritt weiter, obwohl bei ihm auch manche Vertreter der Ansicht, dass in v. 1—6 der Ebed ein Individuum sei, uns nicht begleiten werden: wir sagen, wenn bis jetzt unsere Schlüsse richtig waren, so wird sicher in v. 8, wahrscheinlich sogar auch noch in v. 9 der Ebed als ein Individuum von dem Volke geschieden. Jeder, der v. 8 ff. als die natürliche Fortsetzung von v. 1—6 ansieht — und das zunächst zu versuchen, ist doch Pflicht des Auslegers —, muss v. 8 dahin erklären, dass hier dieselbe Person angeredet ist wie in v. 6. Das bestätigen evident die Prädikate vgl. das parallele לְהָקִים. Damit ist denn von vornherein ausgeschlossen, dass das Objekt der Anrede in 8 a wie das Subjekt der Handlung in b das Volk ist; letzteres bestätigt zur Gewissheit v. 9, denn die selbst Gefangenen können es nicht sein, die zu den Gefangenen sprechen: geht hinaus.

Aber könnte denn nicht in 8 b und 9 Gott das Subjekt sein? Duhm behauptet das abermals mit grosser Sicherheit, leider indes nur dekretierend: „Vom Gottesknecht kann erst recht nicht die Rede sein.“ Wir sagen einfach: ein absolut sicheres Urteil kann hier kaum gefällt werden; das מְרַחֲמָם v. 10 b lässt beide Möglichkeiten im Vorhergehenden zu. Wenn auch Jahwe hernach bei der Heimkehr das erlöste Volk weidet, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass ein anderer in seinem Namen das erlösende Wort spricht und in der Heimat die Restitution des Volkes leitet. Aber mehr spricht thatsächlich dafür, dass in 8 b wieder der vom Volke gesonderte Ebed Subjekt der Handlung ist. Denn a) es scheint beabsichtigt zu sein und ist die nächstliegende Deutung, dass die drei Bildungen mit לְ in Parallele stehen und in gleicher Weise von אֶתֶּנְךָ abhängen, so dass zu übersetzen ist: „Ich mache dich zu einem Bundesmittler des Volkes, dass du das Land aufrichtest, dass du erben lässt verwüstete Besitzungen.“ (Ob dann weiter in v. 9 zu übersetzen „indem ich spreche“ oder

„indem du sprichst" oder „dass du sprichst", darüber definitiv zu entscheiden, fehlt uns wohl jede Handhabe, doch fällt auch hier die Parallele der drei voraufgehenden לְ sowie die von 42, 7 zu gunsten des letzteren in die Wagschale.) b) Unser Resultat bezüglich v. 5 und 6 involviert eigentlich ohne weiteres, dass auch in v. 8 nicht die gerundivische, sondern die finale Konstruktion, bei der der Ebed Subjekt der Handlung ist, vorliegt, vgl. besonders das לְהָקִים dort und hier. Und nur die, welche verschiedene Entstehung von v. 1–6 und v. 8 annehmen, werden sich diesem Schlusse entziehen können. Dagegen müssen bei Einheit des Verfassers klare Argumente für die andere Auslegung verlangt werden. Doch sei es nun mit der Konstruktion, wie es sei, dass auch in diesem Verse der Ebed nicht mit dem Volke identisch, sondern von ihm zu unterscheiden sei, ist auf alle Fälle sicher gestellt durch das „ich mache dich zu einem Bunde mit dem Volke".

Indem wir also v. 7, der eine gesonderte Untersuchung verlangt, vorläufig noch aus dem Spiele lassen, schliessen wir unser Urteil dahin ab: in 49, 5. 6 und 8 wird mit vollster Bestimmtheit und Klarheit der Ebed von dem Volke geschieden und kann deswegen hier nicht selbst das Volk sein.

3) Wir kommen zu dem dritten Ebedjahwestück 50, 4—9, und auch bei ihm bestätigen sich die bisherigen Beobachtungen durchaus. Es ist kein Wunder, dass manche Forscher, die in den drei anderen Stücken in dem Ebed das Volk sehen, hier doch der richtigen Ansicht insofern ihren Tribut zollen, als sie eine andere Grösse für den Sprechenden halten, sei es nun den Propheten selbst oder den Prophetenstand (vgl. König). Um so energischer freilich haben andere, so neuerdings besonders Budde auch hier als das redende Subjekt das Volk nachweisen wollen. Doch dem gegenüber sind drei Momente zu konstatieren.

Zunächst verlangt das לָעוּת אֶת יָעֵף 50, 4 apodiktisch, den Sprechenden vom Volke zu trennen. Denn wer anders kann der „Müde" sein, als eben das Volk selbst vgl. 41, 14. 17, und zwar ganz besonders der verzagte, schwache, demütige Teil desselben vgl. 42, 3? Dann aber kann natürlich das Volk nicht auch zugleich Subjekt der Handlung, der Stützende oder Weidende sein.

Wohl, nach dem bewährten Muster von 49, 5. 6. 8 möchte man auch hier Jahwe als Subjekt der Handlung in dem לָעוּת denken, aber glücklicherweise ist das offenkundig durch das parallele לִשְׁמֹעַ ausgeschlossen, in dem das „ich“ Subjekt sein muss. Doch auch wenn Gott Subjekt wäre, könnte das יָעֵף sich nicht auf dieselbe Grösse beziehen wie das לִי, denn einen Müden stützt man nicht dadurch, dass man ihm eine gewandte Zunge gibt. Übrigens bestätigt nun gerade diese Stelle die Richtigkeit unserer Auslegung von 49, 5f. Auch sei hier schon darauf hingewiesen, dass das „wie Jünger“ einer Deutung des Ich auf den Propheten oder den Prophetenstand gerade nicht günstig ist, da gesetzt, dass לִמֻּד überhaupt etwas mit den Propheten zu thun hätte, der Redende sich nur mit solchen vergleichen würde, von Hause aus also nicht zu ihnen gehörte. Doch darauf kommen wir noch in Kap. II und III § 3 zurück.

Zweitens, es ist eine schon oft aufgefallene Thatsache, dass nicht näher angegeben ist, wer eigentlich die Feinde v. 6–9 sind. Spräche das Volk mit „Ich“, so müssten es die Heiden sein. Indes so unbestimmt redet Deuterojesaja sonst von diesen nicht vgl. 41, 11 f.; 49, 7; 54, 15 ff. etc., auch 51, 7. Viel näher liegt also auch hier, insbesondere auf grund der letzten Stelle die Vermutung, dass die Feinde sowohl gottlose Israeliten wie Heiden sind, woraus sich die Unbestimmtheit des Ausdrucks bestens erklären würde. Dann aber kann wieder das redende Ich nicht das Volk Israel selbst sein.

Offen wird das nun drittens auch 50, 10 gesagt. Die Übersetzung dieses Verses ist allerdings umstritten, aber das eine Faktum kann, meine ich, niemand leugnen, dass hier den mit בָּכֶם Angeredeten, also Israeliten, der Ebed gegenübergestellt wird. Eine Anrede an die Heiden müsste als solche ausdrücklich eingeführt sein. Die Konstatierung dieses Faktums, auf das z. B. Budde überhaupt nicht eingeht, genügt uns hier. Im übrigen werden wir auf den Vers später zurückkommen.

4) Wir kommen zu dem letzten Ebedjahwestück, bezüglich dessen aus leicht verständlichen Motiven der Kampf zu allen Zeiten am heissesten geführt ist, 52, 13–53, 12. Auf die tiefsten Gründe, wegen welcher der Knecht hier nicht das Volk sein

kann, werden wir ja erst in § 4 geführt werden. Hier haben wir uns zunächst nur mit den äusserlichen Argumenten dafür zu beschäftigen, dass der Ebed mit dem Volke nicht zusammenfällt, sondern von demselben unterschieden wird. Die Debatte spitzt sich zunächst auf die Frage zu, wer 53, 1—7 mit „wir“ spreche und derjenige sei, der dem Ebed gegenübergestellt wird. Im Jahre 1890 versuchte Giesebrecht in seinen Beiträgen zur Jesajakritik unter Aufbietung grossen Scharfsinnes und einer haarspaltenden Dialektik die damals allgemein aufgegebene Ansicht wieder zur Geltung zu bringen, dass das hier sprechende „Wir“ die Heiden seien. Wellhausen, Marti, König, Smend und Budde haben sich ihm darin allmählich angeschlossen. Wenn letzterer seine Verwunderung darüber ausspricht, dass die Abhandlung Giesebrechts nicht mehr Beachtung gefunden habe, so ist das wohl nicht ganz zutreffend; gelesen wird sie genügend sein, aber der gesunde Sinn der Exegeten hat eben einfach gegen die gewundenen Deduktionen Giesebrechts reagiert, ein spezielles Eingehen auf sie in Kommentaren ist kaum möglich.

Doch suchen wir seine sachlichen Argumente aus der dialektischen Hülle zu lösen. Ausgangspunkt ist für G. naturgemäss 53, 1. Schon in diesem meint er S. 153—60 einen Hinweis darauf finden zu können, dass in v. 1—7 die Heiden sprächen. Er weist hier mit Recht manche falsche Auslegung zurück. Aber schon seine eigene Übersetzung von v. 1 ist anfechtbar. „Wer kann glauben, was wir vernehmen? Und die Machtthat Jahwes, wem ward sie angekündigt?“ Dass in diesem Falle beide Perfekta nicht konform sind, hat G. S. 159 selbst zugegeben, sich aber damit getröstet, dass das hebr. Perfekt natürlich immer Perfekt bleibe, auch wenn nach unserem Gefühl ein Konjunktiv oder ein Präsens stehen müsste, der Prophet also diese Schwierigkeit gar nicht in demselben Masse empfunden habe wie wir. Aber die Frage wird doch immer wieder auftauchen, warum der Prophet seinem Gedanken in diesem Falle nicht einen konformeren Ausdruck gegeben habe, indem er im Gegensatze zu dem historischen Perfektum in b ein Imperfektum in a setzte. Besonders empfohlen wird G.s Deutung durch den gleichmässigen Gebrauch des Perfekts in beiden Hälften von vorneherein jeden-

falls nicht. Er gewinnt nun die Nötigung zu seiner Erklärung der zweiten Vershälfte durch folgende Erwägung: „Wenn es nun heisst, die Machtthat Gottes ward niemand offenbar, so kann das entweder bedeuten: die Macht des Herrn zeigte sich nicht in der Geschichte. Das ist aber hier unmöglich, denn es handelt sich offenbar hier um ein bestimmtes geschichtliches Ereignis, welches der Arm Jahwes hervorbringt, nämlich die Verherrlichung des Knechts. Diese aber ist nach Voraussetzung des Zusammenhangs soeben geschichtlich wirklich geworden, und dass sie vor ihrer Wirklichkeit wirklich werden sollte, doch unmöglich zu verlangen. Hiernach kann das Geoffenbartwerden dieses geschichtlichen Ereignisses nur das Vorherverkündigtwerden desselben bedeuten.“ Das klingt scharfsinnig, indes, was das ganze Räsonnement über den Haufen wirft, ist der Umstand, dass es sich eben nicht um ein einzelnes geschichtliches Ereignis handelt, sondern um eine zwar bestimmte, aber doch lange Geschichte, in der der Arm Gottes zunächst für menschliche Augen unsichtbar gewaltet hat, bis er jetzt plötzlich hervortreten soll. Giesebrecht passiert hier das Unglück, dass er seine eigene Deutung, es müsse sich nun einmal um die Rettung des Volkes aus dem Exil handeln, immer schon im Kopfe hat, infolgedessen nach 52, 7—12 hinschielt und den unmittelbaren Kontext ignoriert. Dieser aber handelt durchaus nicht bloss von einem einmaligen geschichtlichen Ereignis und noch viel weniger von einem, welches soeben geschichtlich wirklich geworden, er spricht vielmehr 52, 13 und 15 durchaus futurisch, er stellt vor die Ankündigung von der Erhöhung des Ebed 52, 15 die Skizzierung seines Elends in v. 14, und den breitesten Raum in Kap. 53 nimmt die Schilderung dieses ein unter nachdrücklichem Hinweis auf die in ihm wirksamen göttlichen Pläne und Handlungen v. 5. 8. 10. Die Beziehung des זְרֹעַ י״ נִגְלָתָה auf Weissagungen ist zu allem auch sprachlich unmöglich vgl. 51, 5. 9; 52, 10. Von einer durch Mitteilung stattfindenden Offenbarung steckt in dem Ausdruck schlechterdings nichts (vgl. auch noch das עַל); die Meinung ist vielmehr die: thatsächlich hat der Arm Jahwes immerdar gewaltet, jetzt aber soll er erst vor aller Augen in die Erscheinung treten (vgl. zum Gedanken 55, 8 ff.). Es ist also zu übersetzen:

„Wer kann glauben, was wir vernommen haben, und Jahwes Arm über wem enthüllt er sich?“ [1]) Das ist dann freilich nicht eine Klage, ein Wehe über herrschenden Unglauben, sondern ein staunender Ausruf über die geheimnisvoll im Leben des Ebed waltende Wundermacht Gottes, die nun erst in der unmittelbarsten Folgezeit, wie 52, 13 und 15 soeben verkündet haben, überraschend zu Tage tritt, so dass man sie kaum für wirklich halten kann. In dem Verse selbst liegt keinerlei Indiz, wer der Redende sei; er kann an sich gerade so gut ein Wort der Heiden wie Israels mit Einschluss des oder der Propheten sein. Zu entscheiden darüber, wer nun wirklich den Vers spricht, hat ganz allein der Kontext.

Aber gerade in diesem glaubt G. die Stärke seiner Position sehen zu können. Er meint, bei jeder anderen Deutung als der seinen sei der Anschluss von 53, 2 ff. an v. 1 unerträglich. Nun gebe ich ihm vollständig darin recht, dass dies auf die Deutung zutrifft, nach der in v. 1 die Glauben wirkenden Propheten, in v. 2 ff. die Glauben weigernden Laien sprechen sollen (vgl. S. 149 f.), ja, auch noch auf die, dass Israel selbst v. 1 über seinen Unglauben klage und sich dann v. 2 ff. entschuldige (S. 150 f.). Indes in der Bekämpfung Ewalds kommt G. selbst unwillkürlich schon der Erklärung nahe, die denselben Dienst leistet wie die

---

[1]) Die Frage mit מִי ersetzt nicht eine absolute Negation, sondern sagt nur, dass es schwer ist zu glauben und zu sehen vgl. 42, 23 mit 43, 1; 44, 10 mit 11; 50, 10 mit 51, 1, unsern Ausruf: wie ist das möglich! wo wir zwar überrascht, aber nicht von der Unmöglichkeit überzeugt sind. Zu dem Perf. hat schon Giesebrecht S. 159 richtig auf Müller § 374, 2; 373. 3 a verwiesen, vgl. auch Gesenius-Kautzsch § 106, 2; aber das נִגְלָתָה ist gerade so zu beurteilen wie das הֶאֱמִין. Giesebrechts Auslegung des שְׁמֻעָתֵנוּ S. 155—157 kann ich nur beistimmen, verweise aber dafür, dass der Prophet sich selbst in das נוּ einrechnen kann, auf 40, 3. 6 und 50, 4 b: der Prophet hört das Wunderbare zuerst von Gott und lässt es dann andere hören vgl. 52, 7. So wird die alte Streitfrage, ob שְׁמוּעָה hier bedeute: das, was wir von Jahwe gehört haben vergl. Jer. 49, 14; Ob. 1; Jes. 28, 9 oder: das, was wir hören lassen, erzählen vgl. 1. Sam. 4, 19; 2. Reg. 19, 7; Jes. 37, 7; Jer. 51. 6 oder ganz einfach: das, was wir hören, thatsächlich irrelevant. Dass im letzten Grunde die Kunde von Jahwe kommt, ist in diesem Zusammenhang ganz selbstverständlich, auch wenn nicht in b ausdrücklich noch von dem „Arm Jahwes“ die Rede wäre.

seine, nämlich einen vorzüglichen Zusammenhang zwischen v. 1 und 2 ff. ergibt. Er sagt nämlich: „Wenn man so einen straffen Zusammenhang gewinnen will, so müsste man den nach allen Seiten isolierten v. 1 durch v. 2 ff. beherrschen lassen, also ihm den Sinn geben: freilich, wer hätte auch der uns gewordenen Kunde Glauben schenken und den Arm Jahwes erkennen können, schoss doch der Kn. in unscheinbarster Weise vor uns auf. — Dann würden 52, 13—53, 6 in einheitlicher Gedankenfolge das plötzliche und unglaubliche des Wechsels illustrieren, welcher in dem Geschick des Knechtes Gottes sich vollzogen hat: die Heiden sind von der Neuheit seiner Erhöhung völlig überrascht, die Israeliten beinahe ebenso, denn wenn diese ihnen auch angekündigt war, so konnte sie doch Niemand glauben, weil der Knecht vorher zu unscheinbar war.“ Und wie weist G. diese Auffassung zurück? „Aber es ist etwas anderes, einen rätselhaften Thatbestand aus Mangel an Aufklärung nicht durchschauen (dies der Inhalt von 53, 2 ff.), als ihn gegenüber einer gegebenen Aufklärung missverstehen (dies die eben vorgetragene Auffassung).“ Sehr richtig, aber wo in aller Welt steht denn, dass eine solche Aufklärung zuvor gegeben ist? Das ist gerade der Grundirrtum in der Deduktion G.s, dass er annimmt, falls in v. 1 Israel spräche, müsse diesem die Kunde schon vorher bekannt gewesen sein, ein Irrtum, der sich wieder daraus erklärt, dass ihm a priori feststeht, die Kunde handle von Israels Erlösung aus dem Exil. Mit keinem Worte aber ist in unserem Kontexte angedeutet, dass dieser Weissagung schon andere gleichartige vorausgegangen wären; sie ist den Hörern nicht nur gerade so neu, sondern noch überraschender als den Wächtern Zions die Ankündigung der Heimkehr des Volkes 52, 7. Und damit fällt denn auch das „beinahe“ in jener Interpretation Gs. dahin: Israel wie der Prophet selbst sind gerade so überrascht wie die Heiden. Dass thatsächlich schon einmal vorher vgl. 42, 1 ff. Israel entfernt Ähnliches gehört hat, kommt dabei dem dichterisch redenden Propheten nicht in Betracht, die neue Prophezeiung stellt ihm die alte ganz in den Schatten, und wirklich war eine solche mit der Verheissung der Erhöhung verbundene Erklärung des Leidens des Ebed, wie sie 52, 13 ff. enthält, auch Israel zuvor

noch nie gegeben. Also es ist nicht an dem, dass nur G.s Deutung, in v. 1 wie 2 ff. die Heiden mit „wir“ reden zu lassen, einen guten Zusammenhang ergäbe. Thatsächlich erreichen wir dasselbe, wenn der Prophet und Israel staunend fragen, wer der herrlichen, soeben in 52, 13—15 ergangenen Botschaft glauben und Jahwes Arm in der Geschichte des Ebed erkennen könnte, da dieser doch lange so gering und elend gewesen. Und allmählich führt der Prophet sich selbst und das Volk von den früheren Irrtümern zu der rechten Lösung des Rätsels, zu der Erkenntnis der tiefsten Gottesgedanken.

Doch die Hauptstütze seiner Ansicht glaubt G. in dem Zusammenhange zwischen 52, 15 und 53, 1 finden zu können. Immer wird wiederholt: „Woher wissen wir denn, dass in 53, 1 von Anderen geredet wird als vorher? Musste das nicht angedeutet werden, wenn es beabsichtigt war?“ (vgl. S. 149, 152 etc.). Das ist aber a priori ein Fehlschluss; ein Argument könnte man 52, 15 nur entnehmen, wenn die Heiden hier thatsächlich schon mit „wir“ gesprochen hätten. Dann müsste natürlich indiziert sein, dass nun 53, 1 ein anderer redete. Das ist aber nicht der Fall. Aber wie häufig wechselt auch sonst Deuterojesaja das Subjekt der Rede, ohne erst besonders anzuzeigen, wer nun spricht; ich erinnere an 40, 9; 41, 1; 42, 14; 45, 15—17; 47, 1. 10. 11; 49, 14. 15. 24; 50, 4. 10; 51, 1. 9. 12. 17; 52, 1. 7 f. 11. Bei manchen Stellen müssen sich daher auch sonst die Ausleger bis auf den heutigen Tag herumstreiten, wer der Redende sei. Ja, in Kap. 53 selbst kommt G. doch nicht darum herum, einen Wechsel der redenden Subjekte anzunehmen. Während er v. 1 bis 7 als Worte der Heiden erklärt, hält er v. 8—10 für Propheten-, v. 11 f. für eine Jahwerede. Wodurch aber, so fragen wir, ist denn in v. 8 indiziert, dass nun, nachdem die Heiden gesprochen, der Prophet zu reden beginnt, von dem in v. 7 überhaupt nicht die Rede ist? Immerhin, meint G., sei nach 52, 15 eine Beziehung von 53, 1 auf die Heiden doch das Näherliegende. Wir wollen ihm gegenüber nicht sophistisch werden, und sagen, 52, 15 würde doch gerade erzählt, die Heiden schlössen den Mund, auch hätten sie nichts gehört, sondern nur gesehen. Wohl aber müssen wir umgekehrt auch bitten, nicht etwa zu behaupten,

das שְׁמֻעָתֵנוּ 53, 1 weise deutlich auf das שָׁמְעוּ 52, 15 zurück und verknüpfe beide Verse miteinander. Denn es dürfte bekannt sein, dass Deuterojesaja solche Verknüpfung durch Stichworte liebt, auch wo keinerlei enger Zusammenhang vorliegt, vgl. 40, 31 u. 41, 1; 41, 20 u. 22; 41, 29 u. 42, 1; 42, 9 u. 10 etc.

Was uns aber zwingt, nicht einmal jene Behauptung G.s zuzugeben, ist dies, dass er auf 52, 15 einen ganz unstatthaften Nachdruck legt und ihn fast ganz von v. 13 u. 14 isoliert. Nicht das ist's, was 52, 13—15 in erster Linie verkünden will, dass der Ebed einen gewaltigen Eindruck auf die Heiden macht — v. 14 handelt noch ganz allgemein von רַבִּים, nicht nur von Heiden —, sondern, wie v. 13 sagt, dass er wird erhöht werden. Nur, um diese wunderbare Erhöhung anschaulich zu machen, wird als ein illustrierender Zug der Eindruck genannt, den er dann auf Völker und Könige machen wird, m. a. W. dieser Eindruck ist nur eine Begleiterscheinung, nicht Hauptzweck der Erhöhung. Daher können 53, 10b—12 ganz andere Züge in dem Bilde dieser genannt werden. Der ganze Abschnitt 52, 13—15 aber ist, wie das nach v. 12 selbstverständlich ist, zu Israel gesprochen, und daher ist es mindestens ebenso natürlich, wenn dieses sich nun 53, 1 ff. dazu äussert. Giesebrecht sagt S. 148 emphatisch: „Wozu, so fragt man, ist die Schilderung des Erstaunens der Heiden über den verherrlichten Knecht an den Anfang so nachdrucksvoll hingestellt? Wird ihr doch im folgenden nicht die geringste Konsequenz gegeben, sind doch die Heiden im folgenden plötzlich verschwunden!" Aber, wie gesagt, nachdrucksvoll an den Anfang ist nur gestellt, dass der Knecht erhöht werden wird, und das Schweigen von den Heiden in 53, 10b—12 beweist nur gegen G. Dem Propheten aber vorschreiben wollen, wieweit er seinen einzelnen Gedanken Konsequenz geben müsse, ist nicht unsere Sache; geschieht jenes denn von ihm 49, 7 mehr?

Wir sehen also, der Beweis, den Giesebrecht aus 53, 1 und dem Kontexte führen zu können glaubte, dass 53, 1—7 die Heiden sprächen, ist vollständig verfehlt. Auf Grund dieser Argumente kann lediglich die Möglichkeit erwiesen werden; die andere Möglichkeit, dass Israel und der Prophet sprechen, in welchem Falle der Ebed eine andere Grösse sein muss, besteht



geradesogut.[1]) Mit einem ganz unbefangenen Urteil können wir an die entscheidende Untersuchung herantreten, wer in v. 2—7 rede. Diese kann nur auf Grund des Inhalts dieser Verse selbst geführt werden. Damit aber kommen wir schon zu dem, was wir erst in § 4 zu behandeln haben. Doch ehe wir zu diesem übergehen, haben wir schon hier festzustellen, dass ein formales Moment in Kap. 53 der Deutung des Ebed auf das Volk mit aller Entschiedenheit widerspricht, es ist dies, dass, mag nun in v. 1—7 mit „wir" reden, wer will, in v. 8 der Ebed deutlich von dem Volke geschieden wird.

Der Vers lautet: „Aus Haft und Gericht wurde er fortgenommen und bei seinen Zeitgenossen, wer bedachte, dass er abgesondert wurde vom Lande des Lebens wegen der Sünde meines Volkes — נֶגַע לָמוֹ." Dass die beiden letzten Worte oft angefochten sind, ist bekannt; sehr viele Ausleger haben sie nach LXX in נֻגַּע לַמָּוֶת emendiert. Einen zwingenden Grund dazu vermag ich allerdings nicht zu ersehen. Es sind sogar zwei Übersetzungen des überlieferten Konsonantentextes gleich möglich und gut: entweder man lässt das מִן von מִפֶּשַׁע nachwirken: wegen des Schlages für sie, d. h. der dem Volke gebührte (so Dillmann vgl. 48, 9; 49, 7); warum diese Übersetzung unmöglich sein sollte, hat König (The ex. book p. 32) nicht begründet; oder man punktiert נֻגַּע und übersetzt: geschlagen für sie oder auch ihretwegen vgl. Gen. 4, 23; Jes. 14, 9; 36, 9 etc. (so König). Die Emendation nach der LXX zu acceptieren, hindert mich immer das Bedenken, wie aus dieser planen Lesart die schwierigere hebräische werden konnte, zumal man dem griechischen Texte in Kap. 53 überhaupt mit der grössten Vorsicht begegnen muss. Gerechtfertigt aber wird die Beziehung des לָמוֹ auf das Volk

---

[1]) Anmerkungsweise sei wenigstens erwähnt, dass eine etwas sehr wunderliche Auslegung des Kontextes neuerlich König (The ex. book p. 184 bis 192) geliefert hat. Er fasst 53, 1 als Zwischenfrage des prophetischen Teils Israels in dem Sinne: Niemand hat unserer Kunde geglaubt. das לְפָנָיו bezieht er dann auf diesen Niemand, die ungläubige Masse, in erster Linie die Heiden von 52, 15, daneben auch Juden, und in v. 2 b beginnt nun dieser Niemand mit „wir" seinen Monolog. Eine Widerlegung dieser Auffassung dürfte überflüssig sein.

durch 43, 8; 48, 21. Doch kommt es hier für uns auf jene zwei Worte überhaupt nicht an; wir wollten nur der Meinung entgegentreten, als habe man von vornherein ein Recht, an der Integrität des Textes von v. 8 zu zweifeln.

Nun enthält derselbe allerdings thätsächlich eine kleine Schwierigkeit in dem עַמִּי. Es entsteht nämlich die Frage, wer hier spreche, ob Gott oder der Prophet. Nach v. 10 scheint es, als ob v. 7—10 der Prophet rede und erst v. 11 f. Gott selbst sein Siegel darunter setze, während anderseits עַמִּי sonst stets im deuterojesajanischen Buche vgl. 40, 1; 51, 4 ff. sich im Munde Gottes findet. Indes, beobachtet man, wie lebendig auch sonst oft in diesem Prophetenrede in Gottesrede übergeht und umgekehrt vgl. 54, 6 f.; 42, 19 u. 21 etc. und wie wenig sich auch in v. 11 der Übergang deutlich abhebt, so wird man in v. 8 ruhig beide Möglichkeiten offen lassen können, ohne daraus Argwohn gegen den Text zu schöpfen.

Aber Giesebrecht glaubt S. 167—70 ein neues Moment entdeckt zu haben, welches dies עַמִּי geradezu unmöglich mache. Er macht darauf aufmerksam, dass dem Propheten doch alles darauf ankommen musste, den in 8 a genannten „Zeitgenossen“ zu Gemüte zu führen, dass es ihre eigenen Sünden waren, welche der Knecht Gottes sterbend abbüsste. Diesen seinen Gedanken aber hätte der Prophet selbst wieder verschleiert, wenn er nun in v. 8 b plötzlich dafür „mein Volk“ eingesetzt hätte. Ich glaube indes, dass sich hier nur zeigt, was G. S. 147 selbst bekennt, dass es ihm trotz aller Anstrengungen nicht gelungen ist, sich in die gegenteilige Meinung hineinzudenken. Denn, gesetzt nur die Möglichkeit, unsere Auffassung wäre richtig, v. 1 bis 6 spräche das Volk oder der Prophet im Namen des Volkes und bezeichnete den Ebed als den, der Israels Sünde getragen, so ist das natürlich nicht in dem Sinne gemeint: die Sünde seiner Zeitgenossen, sondern: die ganze Masse der Sünde, die in der vorexilischen und ersten exilischen Geschichte des Volkes angesammelt ist. Diese Auffassung der Sünde des Volkes als einer bestimmten, im Laufe der Zeit angewachsenen und zu sühnenden Grösse tritt uns ja auch sonst handgreiflich bei Deuterojesaja entgegen, ich verweise nur auf 40, 2; 43, 25 f. 28 f.; 48, 8—11;

50, 1; 51, 17. 20. Und weiter, gesetzt nur die Möglichkeit, es handle sich in diesem Kapitel um Schilderung und Erklärung eines geschichtlichen Vorganges, waren denn nicht die Zeitgenossen, die direkt oder indirekt an der Erniedrigung des Ebed beteiligt waren, eine ganz andere Grösse als das durch alle Generationen bleibende und in v. 1 - 6 durch den Mund der gegenwärtigen sprechende Volk? Dann aber erhält das עַמִּי v. 8 seine gute Berechtigung: es ist ein charakteristischer Zug in der mit v. 7 beginnenden historischen Schilderung des Leidens des Ebed, dass die Zeitgenossen, als ihn das Unglück traf, nicht bedacht haben, dass derselbe um des Volkes willen litt; der jetzigen Generation soll damit kein Vorwurf gemacht werden, sie hat, aufgewachsen in dem Glauben der früheren, es zwar zunächst auch nicht gedacht, doch jetzt bekennt sie: um unserer (des Volkes) willen ist er geschlagen etc.

Ob man nun also mit Giesebrecht emendiert in מִפְּשָׁעָם יְנֻגַּע; oder mit Budde in מִפְּשָׁעֵנוּ, das ist gleichgültig; unnötig und damit unberechtigt sind alle Emendationen in gleicher Weise, letztere ist sogar noch unbegründeter, weil sie dem Parallelismus mit דּוֹרוֹ nicht einmal gerecht wird. Macht jemandem das עַמִּי zu starke Skrupel, so wäre die einzig berechtigte Emendation, die freilich Giesebrechts Annahme gerade so umstossen würde, die in עַמּוֹ, parallel dem דּוֹרוֹ. Doch bei diesem Ausdrucke müssen wir noch einen Augenblick verweilen, weil er ebenso wie das עַמִּי die Unmöglichkeit der von uns bekämpften Auffassung darthut.

Giesebrecht legt sich allerdings bei diesem Verse insofern Entsagung auf, als er am Schlusse S. 110 zugibt, die Stelle liesse sich weder dafür anführen, dass der Knecht Gottes für die Heiden litt, also für die Kollektivbedeutung dieses Begriffs, noch umgekehrt für eine leidende Einzelperson. Indes, auch wenn er das hier nicht schliessen will, im Zusammenhang seiner ganzen Erklärung muss doch das דּוֹרוֹ sich auf die Heiden beziehen. Ich stimme nun durchaus mit ihm darin überein, dass דּוֹר „Generation, Zeitgenossen“ bedeutet, dass es auch hier so verstanden werden muss und dass die andere Bedeutung „Volk“, die man besonders in den Psalmen findet, erst davon abgeleitet, sekundär ist. Aber

ebenso gewiss ist auch, dass es überall nur von den Zeitgenossen innerhalb eines und desselben Volkes gebraucht wird; die einzige Stelle, die man dagegen anführen könnte Gen. 6, 9, handelt eben von einer Zeit, da es noch keine Völkerspaltung gab. Aber die Israel seiner Zeit befehdenden und hassenden Völker als das דור desselben zu bezeichnen, das wäre ein Sprachgebrauch, den wir auch dem universalistischen Deuterojesaja nicht zutrauen können; der hatte nach 42, 13; 43, 3 f.; 47, 6; 51, 23 etc. doch nicht ganz vergessen, was geschehen war.

Und nun gehen wir noch einen Schritt weiter. Auf S. 169 lehnt G. die Emendation von עַמִּי in עַמִּים ab. Er druckt gesperrt: „Denn auf der Identität der Verächter des Knechts und der durch ihn Gerechtfertigten ruht die ganze Wirkung dieses Stückes.“ Dabei aber hat er gar nicht bemerkt, dass dies bei seiner Deutung nicht zutrifft, solange er überhaupt noch das דורו stehen lässt. Denn immer bleibt dann eine Diskrepanz der Ausdrucksweise, die jenen Hauptgedanken verschleiert, vorher „wir“ und nun plötzlich „die Zeitgenossen“. Gewiss, hier spricht ja der Prophet, aber warum sagt er denn nicht „Feinde“ oder dergl.? Völker und Nationen bleiben, die sind am Ausgang des Exils noch ganz dieselben, wie zur Zeit der Exilierung Israels, wie kann der Prophet also das verschleiern, dass gerade sie nicht die richtige Einsicht besessen haben? Wo steckt nun der Fehler? Einfach darin, dass wohl der Einzelne, nicht aber ein Volk Zeitgenossen hat; m. a. W., das דורו beweist ebenso wie das עַמִּי (bezw. עמו) von vornherein als fast gewiss, dass der Ebed in Kap. 53 nicht das Volk, sondern ein Einzelner ist.

Schliesslich sei noch erwähnt, worauf Ley S. 183 aufmerksam gemacht hat, dass auch das פֶּשַׁע in v. 8 wie das פֹּשְׁעִים in v. 12 dafür spricht, dass der, wegen dessen der Ebed leidet, Israel ist. Wo werden jene Ausdrücke sonst von den Heiden gebraucht? Bedeuten sie doch nicht überhaupt „Sünde“, sondern „Abfall“ vgl. 43, 27; 46, 8; 48, 8; dagegen z. B. 47, 8.

Damit schliessen wir diese Untersuchung ab. In allen vier Ebedjahwestücken wird der Ebed vom Volke, ja auch dem gottesfürchtigen Teile desselben klar getrennt, ihm geradezu

gegenübergestellt. Demnach kann der Ebed nicht selbst eins dieser Kollektiva sein.

§ 4. Der Beruf des Gottesknechts.

Wir wenden uns dem letzten Argumente zu, welches die bisher erörterten zur Evidenz bestätigt. In den neueren Abhandlungen über das Problem wird dasselbe gewöhnlich so formuliert: der Ebed der Ebedjahwestücke hat einen Beruf, der Ebed Israel hingegen in den anderen Abschnitten des deuterojesajanischen Buches in keiner Weise, daher können beide nicht identisch sein. (So bes. Schian S. 19. 31. Laue S. 15, beide nach dem Vorgange von Duhm zu 42, 1.) Ich selbst habe dieser Behauptung (Serub. S. 105), wenn auch mit einer gewissen Reserve, zugestimmt. Nun möchte ich hier vorausschicken, dass, wie ich schon dort erwiesen habe, die eben genannten Forscher dies Moment in einer nach meinem Dafürhalten ganz unstatthaften Weise zusammenwerfen mit der Frage nach der Herkunft der Ebedjahwestücke, worauf wir in Kap. V zurückkommen (vorläufig vgl. Serub. S. 106). Wenn daher König S. 915—27 gegen diese auftritt, so muss ich ihm in manchen Punkten (bes. S. 917 f.) durchaus zustimmen; da werden von jenen Verschiedenheiten konstruiert, die thatsächlich nicht existieren. Ungeachtet dessen aber muss ich ihnen wieder in der Hauptsache beipflichten und König ein künstelndes Nivellieren zwischen den Stücken und den anderen Kapiteln zum Vorwurfe machen. Freilich, ich gebe gerne zu, jene Formulierung des Argumentes ist wiederum keine glückliche und der Besserung bedürftig. Gegen die Behauptung, Israel hätte bei Deuterojesaja keinen Beruf, kann König mit Recht auf 41, 9. 15 f.; 44, 2 f.; 43, 10 f.; 48, 12 verweisen — ich möchte noch 43, 20; 48, 20 hinzufügen. Aber den Kern der Behauptung Duhms und Schians trifft er damit wieder nicht. Ich erlaube mir, um dies Argument vor künftigen Missverständnissen sicherzustellen, dasselbe so zu formulieren: die Schilderung des Thuns und Handelns des Ebed in den Ebedjahwestücken wie die seines Leidens ist so vollständig verschieden von der Israels in den übrigen Kapiteln, dass eine Identität beider unmöglich wird.

1) Wir beginnen mit dem Thun und Handeln des Ebed, der aktiven Seite seines Berufs. Dieselbe ist in den Ebedjahwestücken ihrerseits wieder eine doppelte; der Knecht hat eine Aufgabe für Israel sowohl wie für die Heiden.

a) Die erste haben wir bereits in § 3 gestreift, und, wer uns dort beigestimmt hat, kann uns auch hier seine Zustimmung nicht versagen. Der Ebed wird zerknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen, sondern in Treue wird er Recht sprechen bezw. schaffen 42, 3 (zu d. Übers. vgl. Kap. III). Er wird ein Bund mit dem Volke sein 42, 6; 49, 8, wird blinde Augen aufthun, um Gefangene aus dem Kerker zu befreien, aus dem Gefängnisse die, die im Dunkeln sitzen 42, 7. Sein Mund ist gemacht zu einem scharfen Schwert, er selbst zu einem glatten Pfeile 49, 2 (49, 4, dessen Aufführung man hier wohl erwartet, lassen wir mit Bewusstsein fort vgl. 2). Er soll Jakob zu Gott zurückbringen und Israel für ihn sammeln, wobei Gott seine Stärke ist 49, 5; er soll die Stämme Jakobs aufrichten und die Bewachten Israels zurückbringen 49, 6; er soll das Land aufrichten und verwüstete Erbstücke zum Besitze anweisen 49, 8 (soll zu den Gefangenen sagen: geht hinaus 49, 9?). Er erhält eine Jüngerzunge, um die Müden stützen bezw. weiden zu können, an jedem Morgen werden ihm Worte und Ohr geweckt, um hören zu können wie Jünger 50, 4. Durch seine Erkenntnis wird endlich der gerechte Knecht vielen Heil verschaffen 53, 10. Dass hier eine Persönlichkeit mit klar vorgezeichnetem Beruf, etwa dem eines Propheten, Thoralehrers oder Volksleiters (hierüber s. Kap. III) vor uns steht, wird der erste Eindruck jedes Lesers sein. Und zwar gilt sein Beruf sowohl dem ganzen Volke 42, 6 f.; 49, 5—8, wie auch dem gottesfürchtigen Teile desselben 42, 3; 50, 4.

Dass nun von einem solchen Berufe des Ebed an Israel in den sonstigen Kapiteln des Buches schlechterdings nicht die Rede ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es bleibt also den Anhängern der Kollektivbedeutung nichts anderes übrig, als in den Stücken den Ebed von dem guten Kerne des Volkes zu verstehen, der an Israel eine Aufgabe und einen Beruf habe. Nun kann ja keinen Augenblick geleugnet werden, dass sich im

alten Testament vielfach eine interne Scheidung Israels findet, dass stellenweise die Frommen als das Volk im engeren Sinne bezeichnet werden und das עַם auf diese Weise eine doppelte Bedeutung erhält vgl. bes. Jes. 3, 12; Micha 3, 3; Ps. 14, 4; Ez. 36, 13—15 (König S. 919 f.; Jes. 2, 6 kann allerdings nur auf grund einer unmöglichen Exegese hieher gezogen werden). Ja, bei Deuterojesaja selbst lässt sich dieser Sprachgebrauch nachweisen. Während er im ersten Teile seines Buches Israel schlechthin als eine Grösse betrachtet, als den Ebed bezeichnet und von jeder inneren Differenzierung absieht, lässt sich nicht leugnen, dass er im zweiten Teil, auch wenn, wie wahrscheinlich, 54, 17 b unecht ist (vgl. Duhm z. St.), das Wort „Volk" im doppelten Sinne gebraucht, nämlich einmal Volk schlechthin 52, 4 etc., und zweitens Volk mit Ausschluss der Gottlosen 51, 7, vgl. mit 50, 10; 51, 1. Aber kommen wir damit der Hebung der Schwierigkeit auch nur einen Schritt näher? Auch dies „Volk" verhält sich dem Gros gegenüber doch ganz passiv, es wird ermahnt, sich nicht zu fürchten und nicht zu zittern. Und ganz dasselbe gilt von all den Stellen, die König gesammelt hat. Es kann nicht genug betont werden, dass er nicht eine einzige erbracht hat, an der von dem Volke im engeren Sinne eine Aktion in Bezug auf das ganze prädiziert würde, überall ist jenes passiv, duldend. Daher ist Königs Schlussbehauptung: „Folglich ist es nicht analogielos, wenn der dem Heilsplan Gottes im Glauben entsprechenden Minorität eine Aktion (49, 6) in Bezug auf das übrige Israel zugeschrieben ist," einfach unrichtig. Doch auch wenn es noch einmal gelingen sollte, eine solche Analogie zu erbringen, die Auslegung der Ebedjahwestücke würde damit nichts gewinnen. Denn erstens sind, wie schon gesagt, hier die Frommen selbst in das Objekt der Aktion des Ebed eingeschlossen 42, 3. 7; 49. 5. 6. 8 — oder waren diese nicht etwa selbst gefangen und zerstreut vgl. 49, 13? —; 50, 4 und zweitens ist, wie sich in Kap. III herausstellen wird, dieser Beruf ein derartiger, dass ihn überhaupt nur ein einzelner ausführen konnte.

b) Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke hat aber auch einen Beruf an den Heiden. Hat sich uns nun unter a ergeben, dass der Beruf an Israel nicht der des Volkes selbst oder seines

guten Kernes sein kann, so folgt das a priori auch schon für diesen zweiten. Denn die volle Identität der Subjekte beider ist 49, 6 so nachdrücklich wie möglich ausgesprochen. Doch setzen wir das vorläufig beiseite. Der Ebed soll den Völkern Recht bringen 42, 1, nicht verlöschen und zerbrechen, bis er das Recht auf Erden aufgerichtet hat, und auf seine Thora harren die Inseln 42, 4; er ist bestimmt zu einem Lichte der Heiden 42, 6; Gott sprach zu ihm: „Ich mache dich zu einem Lichte der Heiden, dass mein Heil bis an das Ende der Erde reiche" 49, 6. Er wird zahlreiche Völker aufspringen machen, vor ihm werden Könige ihren Mund verschliessen 52, 15.

Wir kommen damit zu einem Punkte, bezüglich dessen allerdings Duhm und Schian etwas übertrieben geredet haben, indem sie sagten, Israel habe überhaupt keinen Beruf. Fassen wir zunächst ins Auge, welcher Art dieser Beruf des Gottesknechtes ist, so lässt er sich in zwei Momente zerlegen: er soll den Völkern das Recht bringen, dasselbe auf Erden aufrichten 42, 1. 4; zweitens, die Kunde von dem Heile der Errettung soll durch ihn wie durch ein Licht zu allen Völkern gelangen 42, 6; 49, 6; 52, 15. Da muss nun auch ich behaupten, dass, so gewiss auch nach Deuterojesaja Israel in erster Linie um seiner selbst willen berufen ist vgl. 41, 8—13, so gewiss doch jenes zweite Moment auch von ihm als ein Moment in dem Berufe Israels aufgefasst ist. Mit Recht verweist König auf 43, 8—10, wo doch gesagt ist, dass das Volk trotz seiner gegenwärtigen Blindheit und Taubheit in dem Völkerkonzerte auftreten wird als ein Zeuge für seinen Gott, dafür, dass dieser retten, helfen, wirken kann vgl. 44, 8 (44, 26; 51, 16 gehören allerdings nicht hierher, da ihre Beziehung auf das Volk nicht zu beweisen ist vgl. Kap. V). Ich füge aber noch weiter hinzu: „Das Volk, das ich mir gebildet, soll meinen Ruhm verkünden" 43, 21 (von Duhm allerdings angezweifelt); 45, 14: „Vor dir werden sie niederfallen und zu dir flehen: nur in dir ist Gott und keiner mehr, keinerlei Gottheit" (auch von König genannt); 48, 20: „Lasst dies hören, verkündet es bis an die Enden der Erde, sprecht: Jahwe hat seinen Knecht Jakob erlöst" vgl. 52, 7; 54, 13. Man kann doch einfach nicht behaupten, dass hier Israel keinerlei Aktivität bei-



gelegt werde, vielmehr hat es auch an seinem Teile offenkundig den Beruf, die Botschaft von der יְשׁוּעָה Gottes unter den Völkern zu verbreiten. Indes, das ist nun wieder das Richtige an der Behauptung Schians etc., das ist schliesslich ein Beruf, den das Volk, wenigstens zum Teil, mit der Wüste, mit dem Getier der Steppe, mit Bäumen etc. gemein hat vgl. 42, 11; 43, 20; 55, 12 f. etc.

Ganz anders aber steht es mit dem ersten von uns konstatierten Momente: der Ebed soll den Völkern auch מִשְׁפָּט bringen und dies unter ihnen aufrichten (über die eigentliche Bedeutung der Worte vgl. Kap. III § 1). Dazu wüsste ich aus all den Stellen, die von dem Volke handeln und in denen sich so leicht eine Gelegenheit geboten hätte, auch nicht die geringste Parallele. Gewiss, es ist ein vollständig verfehlter Schluss, zu sagen, bei Deuterojesaja übernehme Jahwe noch selber diese Mission 51, 4 ff. (vgl. Duhm), und deswegen müssten die Ebedjahwestücke von einem anderen Verfasser herrühren. Denn selbstverständlich setzt Deuterojesaja hier, falls überhaupt von einer missionierenden Thätigkeit Gottes die Rede ist (vgl. Kap. III), voraus, dass derselbe irgend welche Organe hat. Aber er sagt eben nicht, ob er hier einen individuellen Ebed, oder die Propheten oder das ganze Volk sich als ein solches denkt.

König klammert sich immer wieder an 41, 15 f. und verwendet diese Stelle folgendermassen: „Wie Israel als Teilnehmer am Völkergericht gegen die trotzigen Gottesfeinde mit Gewalt auftreten muss (41, 15 f.), so wird es den Demütigen mit Nachsicht entgegentreten“ S. 924. Nun ist ja bekannt, dass die Auslegung von 41, 15 f. nicht ganz sicher ist. Während der Kontext von 41, 12 f. thatsächlich darauf führt, bei den Bergen und Hügeln an feindliche Mächte in der Völkerwelt zu denken, legen v. 17 ff. wie 40, 4; 42, 16 die Deutung auf Hindernisse bei der Heimkehr näher (so Dillmann). Immerhin mögen die Ausdrücke in v. 15 selbst die Wagschale etwas mehr zu Gunsten der Erklärung Königs neigen. Also auch das zugegeben, kann man wirklich 41, 15 und 42, 2 in einem Atemzuge nennen? Können das verschiedene Seiten einer und derselben Sache sein? Passt zu dem Triumphliede, welches sich nach 41, 16 aus dem Munde

Israels auf den Trümmern der Feinde erhebt, das: „er wird nicht schreien“, passt zu dem: „ein Sturmwind wird sie zerstreuen“, das: „glimmenden Docht wird er nicht löschen“ etc.? Was hat das bewusstlose Vertilgungswerkzeug in der Hand Gottes von 41, 15 f. mit der bewusst sichtenden und schlichtenden Persönlichkeit von 42, 1 ff. zu schaffen? Muss man nicht eher gerade umgekehrt aus 41, 15 f. schliessen, dass Israel von Gott schlechterdings nicht beauftragt sein kann mit dem, was 42, 1 bis 4 als Beruf des Ebed erscheint? Jedenfalls, so wenig aus jener Stelle, so wenig kann aus 42, 13; 43, 3 geschlossen werden, dass nach Deuterojesajas Auffassung Israel die Aufgabe habe, מִשְׁפָּט und תּוֹרָה unter den Völkern zu verbreiten. Auch das Bekenntnis der Völker zu Israels Gott 45, 14 gründet sich nur darauf, dass dieselben Israels wunderbare Errettung gesehen oder davon gehört haben (vgl. das erste Moment), nicht darauf, dass sie von Israel religiös-sittliche Unterweisung erhalten haben.

Aber wir müssen noch weiter gehen. Ist Israel nach Deuterojesajas sonstigen Schilderungen überhaupt auch nur befähigt zu solcher Aufgabe? Nur ein einziges Mal in seinem ganzen Buche spricht Deuterojesaja aus, dass das Volk schon jetzt die richtige Thora besitze, 51, 7, und auch da mit unverkennbarer Betonung, dass dieselbe Herzenseigentum nur bei einem gewissen Teile sei. Dass es ein Inhaber der מִשְׁפָּט sei, hören wir bei ihm überhaupt nicht, obwohl er natürlich von ihrem objektiven Vorhandensein in Israel geradeso überzeugt ist wie jeder Israelit. Wohl aber hören wir, dass das Volk blind und taub ist 42, 18, dass es nicht auf die Thora gehört 42, 24 und nichts zu Herzen nahm 42, 25, dass es gesündigt hat vom Erzvater an bis auf den heutigen Tag 43, 22—28, starrsinnig ist 46, 12, dass es nur den Namen Israel führt und nicht in Treue oder Gerechtigkeit sich nach Gott nennt 48, 1 f., dass es einen Nacken von Eisen hat 48, 4, abtrünnig ist vom Mutterleibe an 48, 8 (eine schöne Parallele zu 49, 1!), die Befehle Gottes nicht beachtet 48, 18 vgl. 50, 1. 10; 51, 17 ff. Und dies Volk soll den Beruf haben מִשְׁפָּט und תּוֹרָה zu verbreiten?

Aber man sagt, natürlich soll auch erst das Volk umgewandelt werden, soll doch nach 44, 3 ff. der Geist Gottes über das-

selbe ausgegossen werden, das bisher Dürre befruchtend. Indessen, einmal ist, so gewiss auch Deuterojesaja nach 48, 18 f.; 54, 13 nach oder bei der Rettung eine sittlich-religiöse Umwandlung Israels erwartete, gerade an dieser Stelle von einer solchen als von einer unmittelbar bevorstehenden überhaupt nicht die Rede, der hier genannte רוּחַ ist überhaupt kein sittlich-religiöses Prinzip, sondern die gottgeschenkte neue Lebenskraft des fast erstorbenen Volkes. Und zweitens, was hilft uns dies zukünftige Israel, da der Ebed der Stücke ja schon in Ausübung seines Berufs begriffen ist, wennschon er den Gipfel desselben noch nicht erreicht hat vgl. 42, 1. 6; 49, 4—6; 50, 4. Derweil aber ist Israel noch immer abtrünnig. Was bleibt also übrig? Man sucht auch hier wieder den Begriff „Volk“ auf den guten Kern einzuschränken, unbekümmert darum, dass Deuterojesaja einen solchen Kern im ersten Teile seines Buches überhaupt nicht kennt, sondern nur ein ganzes Israel. Doch bei der Widerlegung dieser Ansicht wollen wir uns nun nicht mehr aufhalten vgl. § 3. Es ist eine Thatsache, dass das Thun und Handeln des Gottesknechts der Ebedjahwestücke von dem Israels in dem sonstigen Buche so verschieden ist, dass eine Identität beider unmöglich wird.

2) Wir kommen zu der zweiten Seite in dem Berufe des Gottesknechts der Ebedjahwestücke, der passiven. Und diese thut nun vollends dar, dass jede Beziehung jenes auf das Volk einfach unmöglich ist. In dem Berufe, der ihm von Gott auferlegt ist, hat der Ebed auch zu leiden, Entsetzliches, fast Übermenschliches. Wie nun wird dies geschildert und beurteilt? Die erste Stelle, in die das Leiden des Ebed wenigstens schon hineinspielt — mag man sie nun deuten, wie man will, worüber in Kap. III § 2 — ist 49, 4: „Und ich sprach: vergebens habe ich Mühe gehabt, für nichts und nutzlos meine Kraft aufgezehrt — jedoch mein Recht steht bei Jahwe und mein Lohn bei meinem Gott.“ 50, 5 ff. wird das Leiden, welches er erduldet, näher geschildert: freiwillig (vgl. „ich widerstrebte nicht, wich nicht zurück, meinen Rücken bot ich“ etc.), in vollster Gottergebenheit und Gewissheit seiner schliesslichen Hülfe (v. 7—9) hat er geduldig alles getragen. Die Krone dieser ganzen Schilderung bildet dann 53, 2—10 a. Die Hauptmomente, die uns hier ent-

gegentreten, sind auch zunächst das Freiwillige, Geduldige, Gottergebene des Leidens v. 5, 7, 12 b, es kommt aber noch als neues Moment hinzu, dass dies Leiden ein solches für andere, ein deren Sünden sühnendes war v. 4, 6 b, 8 b—10 a, 12 b.

Von wem wird hier gehandelt? Wir kommen damit noch einmal auf die Frage zurück, deren Beantwortung wir in § 3 abbrechen mussten, die Haupt- und Kardinalfrage des ganzen Problems. Denn da wir das meiste Material zur Lösung dieses in Kap. 53 besitzen, so ist schliesslich die entscheidende Frage, wer hier in v. 1—6 spricht und von wem in dem ganzen Kapitel gesprochen wird. Aus der rein äusserlichen Betrachtung desselben in § 3 ergab sich uns, dass v. 1—6 sowohl von dem Propheten im Namen Israels wie von den Heiden gesprochen sein, dass danach hier der Ebed sowohl ein einzelner, wie das Volk Israel sein könnte, dass aber v. 8 a priori für ersteres spräche. Die Auslegung, der Ebed wäre der fromme Teil Israels oder der Prophetenstand, kommt hier von selbst in Wegfall, erstens weil, wenn v. 1—6 der Prophet überhaupt spricht, derselbe selbstverständlich auch im Namen des frommen Teils Israels, zu dem er gehört, mit „wir“ redet und nicht etwa in dem der Gottlosen; zweitens, weil das gottlose Israel im Exil um nichts besser weggekommen war als das fromme, sondern ganz dasselbe hatte leiden müssen; und drittens, weil hier von einer internen Scheidung Israels auch nicht die leiseste Spur zu entdecken ist. Geradezu unsinnig aber würde bei diesem Kapitel wie bei 50, 4 ff. die Deutung des Ebed auf die Idee des Volkes, „das Volk an sich“, denn wohl könnte nach Analogie von 50, 1 die Selbsthingabe des Lebens allenfalls auf dies gedeutet werden, wie aber die Idee des Volkes soll gegeisselt werden können 50, 6; 53, 5 f. und zwar mit Hieben, die eigentlich den einzelnen Volksgliedern gebührten, von denen diese aber verschont geblieben sind, das hat noch nie ein Ausleger angegeben.

Die erste Frage nun, die wir zu beantworten haben, lautet: Findet sich in dem einfachen Wortlaut von v. 2—6 irgend ein Hinweis, von wem dieselben wollen gesprochen sein? Giesebrecht S. 163 wird hier doch wohl etwas zu scharfsinnig, wenn er zu gunsten seiner Auslegung auf die Heiden sagt: „Zu be-

achten ist auch, dass die Redenden den Knecht für einen von אֱלֹהִים Geschlagenen gehalten haben, ehe die Machtthat des Gottes Israels sie eines bessern belehrte und sie davon überführte, dass Jahwe ein lebendiger Gott sei". Denn es dürfte doch kein Zweifel sein, dass מֻכֵּה אֱלֹהִים sich einfach als sprichwörtlicher Ausdruck erklärt nach Art des: „wie Elohim Sodom und Gomorrha zerstörte" Am. 4, 11 etc. Dass v. 6 mindestens geradesogut von den vorexilischen Israeliten wie von den Heiden gesagt werden konnte, wird ja wohl niemand leugnen vgl. Ez. 44, 10; 48, 11; Ps. 58, 4; 119, 176; Jer. 3, 6; 2, 25. 33. 36; 50, 6! Hingegen vermisse ich bei Giesebrecht eine Erklärung des נִרְפָּא v. 5. Den Heiden ist es doch, während Israel litt, so gut ergangen, daraus wird ja die ganze Theodicee von Giesebrecht u. a. abgeleitet, was bedurften die also einer Heilung? Für eine geistliche Bedeutung des רָפָא aber gibt es im alten Testamente keinen Beleg (auch Jer. 3, 22; Hos. 14, 5 nicht, wo von den Folgen des Abfalls die Rede ist).

Und die zweite ausschlaggebende Frage lautet so: kann Deuterojesaja den Heiden, nachdem dieselben Zeugen der Erhöhung Israels geworden sind, Worte in den Mund legen, des Inhalts, dass dies sein Leiden, die Gefangenschaft und das Exil freiwillig, geduldig und zur Sühne für die Sünden der Völker auf sich genommen habe, oder nicht? Und unsere Antwort darauf ist ein entschiedenes Nein. Nicht etwa deswegen, weil diese Anschauung eine ganz neue, bis dahin unerhörte und später nicht wieder nachzuweisende wäre, derartiges finden wir bei Deuterojesaja auch sonst vgl. 45, 1 etc.; wohl aber deswegen, weil diese Anschauung allen sonstigen dahin zielenden Äusserungen desselben direkt ins Angesicht schlüge. Wir müssen da zunächst noch einmal auf das zurückgreifen, was wir soeben schon unter 1) betont haben.

Israel soll geduldig und gottergeben sein Leid, die Strafe des Exils und den Hohn der Völker auf sich genommen haben? Resigniert, fatalistisch hat es sich nach Deuterojesaja darein ergeben, gleicht Blinden und Tauben 42, 25, nennt sich äusserlich nach Jahwe weiter, aber ermangelt jedes lebendigen Zutrauens zu ihm 48, 1 f., hat Nacken und Stirne hart wie Eisen gemacht

48, 4, spricht: Der Herr hat mich verlassen 49, 14, ich bin von Gott geschieden 50, 1; als dieser helfend kam, hörte niemand 50, 2. Welche einschmeichelnden Klänge muss Deuterojesaja anwenden, um dem Volke nur ein wenig Zutrauen, Mut und Glauben wieder einzuflössen! Und diesem verzagten Volke sollen zu gleicher Zeit Worte in den Mund gelegt werden wie: „Mein Lohn steht bei meinem Gott; ich machte mein Antlitz hart wie Kiesel und weiss, dass ich nicht zu schanden werde“?

Und nun soll gar dies Leiden vom Propheten als ein freiwillig übernommenes und sühnendes dargestellt sein! Im Namen des ganzen Volkes bekennt er zuvor: „War es nicht Jahwe, gegen den wir uns versündigt haben, auf dessen Wegen man nicht wandeln wollte und auf dessen Weisung man nicht hörte“ 42, 24 f. Er macht die grosse Abrechnung mit ihm: „Nur Beschwerde hast du Gott gemacht mit deinen Sünden, ihn belästigt mit deinen Vergehungen; dein erster Ahnherr sündigte und deine Mittler empörten sich wider ihn“ 43, 22—28. Er hat das furchtbare Verdikt gefällt: „Ganz und gar bist du treulos und heissest Übertreter vom Mutterleibe an“ 48, 8. Vgl. 47, 6; 48, 9. 11; 50, 2; 51, 17. Wohl hat Israels Leid auch einen Zweck gehabt, aber nur den, das Volk selbst zu läutern 48, 10; 54, 8 f.

Angesichts solcher Stellen aber will man das Wort: „Obwohl er keinen Frevel gethan und kein Betrug in seinem Munde war“ 53, 9 oder: „Er liess sich (freiwillig) unter die Übelthäter zählen“ 53, 12 auf Israel deuten? Fürwahr, nicht eine Theodicee, eine Parodie wäre das ganze Kapitel. Ich stimme durchaus mit Giesebrecht (S. 181) darin überein, dass hier nicht eine absolute Sündlosigkeit des Knechtes Jahwes ausgesagt wird. Nicht Sündlosigkeit, sondern Unschuld an dem betreffenden schweren Leid wird von dem Knechte prädiziert, aber gerade das Gegenteil wird ja an jenen Stellen von dem Volke behauptet. Da bleibt kein Raum für die Sühnung der Sünden anderer.

Und doch behauptet man immer wieder, bei Deuterojesaja einige Gedankenlinien aufweisen zu können, die auf diese Auffassung hinführen mussten. Man verweist auf 40, 2, dort stünde doch, Israel habe Zwiefaches für alle seine Sünden empfangen. Wenn der Prophet hätte ahnen können, dass dieser poetische

Ausdruck noch einmal so würde gepresst werden! Indes übersieht man denn ganz das davorstehende: „Seine (Israels) Schuld ist abgetragen“? Man lese Jer. 16, 18, was für Verschuldung etwa Gott doppelt vergilt, und dann verwerte man jene Stelle noch für die Deutung des unschuldig leidenden Gottesknechts. Oder man erinnert an 50, 2, das ist wohl noch unglücklicher. Giesebrecht S. 179 fragt: „Wie könnte der Prophet zwischen der schuldlosen Mutter (dem Volke als solchem) und den schuldigen Kindern (seinen Zeitgenossen) unterscheiden und um der Sünden dieser willen jene bestraft sein lassen? Zeigt sich hier nicht deutlich ein Ansatz zum Gedanken des stellvertretenden Strafleidens?“ Indes dagegen ist zu sagen, einmal, dass, wenn wir in dem Bilde bleiben, 53, 3—5. 7—9 nicht von dem handeln würde, was die unschuldige Mutter, sondern, was die Söhne erlitten haben, dieselben Söhne, von denen es 50, 1 heisst: „Um eurer Verschuldungen willen seid ihr verkauft“, und zweitens, dass doch ein himmelweiter Unterschied ist zwischen dem Gedanken: das Volk leidet um der Sünden seiner Söhne willen, und dem: das Volk leidet um anderer Völker willen. Jenes ist allerdings ein Grundgedanke, der das deuterojesajanische Buch von Anfang bis zu Ende durchzieht, während dieser ihm vollständig fremd, ja gerade durch jenen von ihm ausgeschlossen ist. Fast unverständlich aber ist, wie König S. 910 f. in diesem Zusammenhange auf 52, 3 f. verweisen kann. Das חִנָּם und בְּאֶפֶס hier hat doch mit Israel überhaupt nichts zu thun, sondern besagt einfach, dass die Weltmächte, die Israel gefangen hielten, Jahwe nichts dafür gegeben hätten vgl. Ex. 21, 2. 11; Num. 11, 5, deshalb kann er nun sein Volk ohne jegliches Lösegeld von ihnen zurückfordern vgl. 50, 1. Hier wird die Frage, inwieweit Israel an seinem Teile aus sittlich-religiösen Gründen das Exil verdient hatte, überhaupt nicht berührt und nur die Möglichkeit der Zurückführung ohne Lösegeld an die Babylonier bezw. Perser ins Auge gefasst vgl. 49, 24 ff. Und wenn König auf einige andere Stellen wie Jes. 10, 7; Jer. 50, 7. 11. 17 ff.; 51, 6 ff. etc. verweist, in denen gesagt wird, dass Israel mehr als das an sich nötige einfache Quantum von Unglück erlitt, so ist schon zu Jes. 40, 2 betont, dass diese nicht als ein Ansatz zum Gedanken des

stellvertretenden Strafleidens aufgefasst werden können, nicht auf einer Linie liegen, die zu diesem hin, sondern eher von ihm abführt, weil nur schwere Sünder so gestraft werden, nicht aber relativ Unschuldige.

Aber man sagt: es ist eben ein ganz verschiedener Gesichtspunkt, unter dem Israels Leid betrachtet wird, in den früheren Kapiteln wird dies an der Sünde desselben selbst, in Kap. 53 an dem Schicksale der Heiden und deren sittlich-religiösem Wandel gemessen (Giesebrecht S. 181). Freilich, wer wollte leugnen, dass sich daraus eine verschiedene Darstellung auch bei einem und demselben Verfasser ergeben musste; aber darf dieselbe zu direkten Widersprüchen führen, zumal in dem innersten Zentrum der prophetischen Predigt, der sittlich-religiösen Beurteilung seines Volkes? Und es hilft alles nicht, solche schlechthin unvereinbaren Widersprüche würden bei jener Deutung auf das Volk vorliegen vgl. 53, 9 mit 48, 8. Und nicht einmal der Ausweg bleibt, dass man sagen könnte, jene Worte seien den Heiden in den Mund gelegt, denn sie sind eigenste prophetische Rede. Zudem muss betont werden, dass in nuce die Auffassung von Kap. 53 schon in 50, 4—9 steckt, und da ist von einem Messen an den Heiden keine Rede.

Man sucht weiter dem Deuterojesaja, um ihn vor dem Vorwurf des Selbstwiderspruches zu sichern, etwas nachzuhelfen und verweist „auf die vielen Gottesmänner aller Stände, welche Israels Geschichte begleitet haben, auf die lebhafte religiöse Bewegung, welche, durch jene erweckt, das Volk von je an durchweht hat“ (Giesebrecht S. 180). König erinnert an die anavim und saddiqim, die zu allen Zeiten als Stellvertreter der ganzen Gesamtheit anerkannt werden konnten (S. 911, 920 f.), Smend (S. 356) an die Propheten. Ja, wenn nur Deuterojesaja selbst ein einziges Mal etwas von diesen als einem guten Kerne in vorexilischer Zeit hätte verlauten lassen, wenn er nur nicht das harte Wort gesprochen hätte: „Schon dein erster Ahnherr hat gesündigt und deine Mittler empörten sich wider mich“ 43, 27 oder „Übertreter vom Mutterleibe an“ 48, 8, wenn nur nicht das Verdikt über die Söhne des Volkes 50, 1 geradezu auf alle ausgedehnt wäre 51, 18. Deuterojesaja ist kein Polterer und Eiferer, aber gerade,

je glänzender, reiner und beseligender ihm die Zukunft erscheint, die nun unmittelbar vor der Thür steht, um so dunkler, auch in sittlich-religiöser Beziehung, die Vergangenheit. Thatsächlich hat kaum ein Prophet ein schärferes Urteil über die vorexilische Zeit gesprochen trotz all seiner Weichheit als er. Nur zwei glänzende, leuchtende Fakta in ihr kennt er: Israels Berufung zum Ebed in Abraham und die Rettung aus Ägypten, an sie klammert er sich, sie verbürgen ihm neben dem lebendigen Wort, dass Zion eine Auferstehung feiern wird vgl. 41, 8 ff; 43, 1. 17; 44, 2; 51, 10, und gerade von diesen findet man in Kap. 53 nichts. Aber das bisherige traurige Schicksal ist ihm kein Rätsel, das war ein wohlverdientes, Israel sollte und musste durch dasselbe geläutert werden 47, 6; 48, 10. Daher ficht ihn auch nicht an, dass die Heiden bis jetzt über den armen Gottesknecht triumphieren; er ist ja des binnen kurzem eintretenden Triumphes seines Gottes gewiss 46, 1; 42, 13; 45, 14; 49, 22 etc., um seines Namens willen muss dieser helfen 43, 25; 48, 9; 49, 26, jetzt werden andere Völker für Israel dahingegeben 43, 3 f.; 51, 23, schon stimmt er das Triumphlied über Babels Fall an Kap. 46; 47; nach demselben wird auch Israels Name bis an die Enden der Erde erschallen und die Völker werden sich vor ihm niederwerfen 45, 4. 14; 48, 20. Die Frage der Theodicee in Bezug auf Israels Schicksal konnte ihm also nicht viel zu schaffen machen; man imputiert ihm quälende Fragen, die gar nicht für ihn existierten.

Und nun erinnern wir uns zum Schlusse noch einmal an die oben konstatierten Fakta, dass 53, 5 b einer Deutung auf die Heiden als Redende von vornherein nicht günstig war, dass v. 8 so, wie er auf uns gekommen ist, a priori die Möglichkeit ausschliesst, dass der Ebed, von dem das Kapitel handelt, das Volk ist. Werden wir dann noch einen Augenblick zögern, diese Deutung als unmöglich bei Seite zu stellen? Sie wäre zu teuer erkauft, sie würde den Deuterojesaja zu einem unklaren Kopfe voll der stärksten Selbstwidersprüche degradieren. Oder wir müssten zwei verschiedene Verfasser annehmen (so z. B. Smend, darüber vgl. Kap. V). Ist aber der Ebed nicht das Volk, so war er ein bestimmtes Individuum in demselben das ist es, was uns

die Erörterung des Berufs desselben im Thun und Leiden überall ergeben hat.

Und damit schliesst sich dies vierte Argument mit den drei anderen zu einer festen Kette zusammen: in den Ebedjahwestücken wird plötzlich im Unterschiede von den sonstigen Kapiteln der Ebed namenlos, der Individualismus in der Schilderung wird bedeutend gesteigert und konsequent durchgeführt, der Gottesknecht tritt dem Volke als eine gesonderte Grösse gegenüber, er hat einen Beruf an Israel und an den Heiden, wie ihn nimmermehr das Volk, zumal nach Deuterojesajas sonstigen Prämissen, auszuführen vermag. So lautet also das Schlussurteil: der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist ein vom Volke zu unterscheidendes Individuum.

§ 5. Die Argumente für die kollektivische Deutung.

Angesichts des von uns erwiesenen Thatbestandes wird manchem der Gedanke kommen, wie es nur möglich sei, dass immer von neuem wieder die Behauptung auftritt, der Ebed im deuterojesajanischen Buche sei überall mit dem Volke identisch. Mancherlei Gründe, die dafür angeführt werden, haben wir schon in § 1—4 bei der Einzelexegese zurückgewiesen. Aber das waren gerade die Punkte, bei denen sich diese Deutung a priori in prekärer Lage befindet. Es ist nun eine selbstverständliche Pflicht für uns, auch die tiefsten treibenden Motive dieser Auffassung zu hören und auf ihre Haltbarkeit hin zu prüfen. Wir möchten dieselben, nachdem wir sie sine ira et studio gesammelt haben, folgendermassen gruppieren.

1) Das erste Argument ist von uns bereits in § 1 genannt. Es ist dasjenige, welches König S. 914 so formuliert hat: „Endlich lässt sich nicht die Frage unterdrücken: wie hätte der Autor von 42, 1—4 u. s. w. neben den kollektivischen Ebedjahwe den individuellen stellen können ohne Andeutung eines so totalen Überganges?“ Ähnlich Budde S. 32 f., Halévy S. 196. Diese Argumentation geht indes immer von der zwar früher vorgetragenen, von vielen aber jetzt aufgegebenen Auffassung aus.

dass es sich beide Male um Ideen handle. Dann freilich bliebe nur noch der Ausweg anderweitiger Entstehung und einer Interpolation der Stücke. Jene Begründung fällt aber in sich zusammen, sobald die Ebedjahwestücke sich mit einer realen Persönlichkeit beschäftigen, die den Zeitgenossen unter jenem Titel bekannt war. Ja, wir haben schon in § 1 angedeutet und werden in Kap. V darauf zurückkommen, dass sich jenes Argument sogar umdrehen, dass sich aus der nachdrücklichen Beifügung Israel oder Jakob 41, 8; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20 auch umgekehrt folgern lässt, dass in allen Stellen, wo diese fehlt, eben nicht Israel, sondern ein Individuum gemeint sei.

2) Dem zweiten Argumente ist besonders gründlich Budde, ähnlich aber auch König nachgegangen. Sie verweisen auf die genauen Parallelen in den Aussagen über das Volk und denen über den Ebed der Ebedjahwestücke. Budde z. B. macht S. 31 aufmerksam auf das „mein Erwählter“ 42, 1 und „den ich erwählt habe“ 41, 8, „ich stütze ihn“ 42, 1 mit „ich stütze dich“ 41, 10. Er stellt zusammen 49, 3 a mit 41, 9 b; 49, 1 b mit 41, 8. 9 a; 50, 7—9 mit 41, 10 f. S. 16 f. weist er die Parallelen zwischen 50, 4—9 und 51, 4. 7. 8 auf, wo von dem Volke geredet wird. König (The ex. book S. 181 f.) verweist besonders darauf, dass 52, 1—12, wo vom Volke gehandelt wird, eine genaue Parallele zu 52, 13 - 53, 12 sei. Auch von 54, 1 ff. lässt sich ja ähnliches beweisen. Vgl. noch 44, 23 b mit 49, 3 b; 49, 7 mit 52, 15.

Hat dies Argument nun eine Beweiskraft? Sicher dann, wenn nicht auf der anderen Seite auch die stärksten Verschiedenheiten zwischen den Ebedjahwestücken und den sie umgebenden vom Volke handelnden Abschnitten nachzuweisen wären. Dieser Beweis aber ist ja gerade von uns soeben unter § 4 eingehendst geführt. Solange also, um nur jedesmal noch ein Beispiel herauszugreifen, 42, 2 f. ein Wort wie 41, 15 f.; 49, 1 eins wie 48, 8; 50, 7 eins wie 50, 2, auch 51, 7 b gegenübersteht, so lange nicht nachgewiesen wird, dass in 52, 1—12 oder 54, 1 ff. wenigstens ein Ansatz zu dem Gedanken, das Leiden des Volkes habe eine stellvertretende Bedeutung gehabt, vorliegt, so lange wird man jener Beobachtung keinerlei Beweiskraft zuerkennen.

Aber erledigt sich dieselbe nicht auf einem anderen Wege aufs beste? Gesetzt nur, der Ebed der Stücke ist ein Volksglied, und zwar, wie das dann ganz selbstverständlich ist, ein solches in leitender Stellung. Ist es dann zu verwundern, wenn er der heilsgeschichtlichen Segnungen seines Volkes auf der einen, der trüben Schicksale desselben auf der anderen Seite in besonderem Grade teilhaftig geworden ist? Wäre es dann zu verwundern, wenn das, was er gethan, dem Volke als Muster vorgehalten wird, wenn in der Schilderung von der Erhöhung des Volkes oder parallel derselben die Schilderung seiner Erniedrigung und Erhöhung erscheint? Kurzum, erklärt sich nicht diese Erscheinung aufs befriedigendste, sobald man nur mit der individuellen Erklärung Ernst macht? Wie kann dies Argument nur gegenüber denen von § 2—4 in Betracht kommen!

3) Man sagt weiter, auch der Ebed der Stücke wird ja Völkern gegenübergestellt, diese kennen genau sein Schicksal, er muss daher selbst ein Volk sein vgl. 42, 6 b; 49, 1. 6 b; 52, 15. Giesebrecht S. 178 sagt: „Es liegt auf der Hand, dass auch ein einzelner israelitischer König nicht genügt, um eine solche Sprache zu erklären." Dem hat er sogar vorausgeschickt: „Denn zu einer einzelnen Person wie dem Messias können ja die Völker als solche während ihres irdischen Daseins, wo sie in die Schranken der Endlichkeit, des Raumes und der Zeit gebannt sind, keine Stellung nehmen." Das ist wieder eine der in weisem Tone vorgetragenen unglaublichen Behauptungen Giesebrechts; durch welches Zaubermittel werden denn eigentlich die Völker den Schranken von Raum und Zeit entnommen, wenn sie Israels Schicksal sehen und anstaunen sollen 52, 10? ist das auf natürlichem Wege in einem Zeitalter ohne Telegraphie und Eisenbahn buchstäblich möglich? Es soll, sagt Giesebrecht, unmöglich sein, dass die Völker von einer nur innerhalb Israels lebenden Person Notiz nehmen. Ja, ist denn ein König eine solche, drückt er nicht gerade in antiker Zeit dem Volke nach aussenhin seine Signatur auf (vgl. z. B. Salomo)? Wie stehts denn mit dem Koresch? Nimmt nicht nach Deuterojesaja das ganze Weltall von demselben Notiz vgl. 41, 1 ff. 25; 45, 6; stehen diesem nicht auch die Völker gegenüber vgl. 41, 5? Erwartet Israel nicht

ganz dasselbe von seinem Davidsspross? Vgl. Jes. 11, 10. Das alles ist gewiss zum Teil poetische Redeweise, es erklärt sich aber zum anderen aus der übersprudelnden Glaubens- und Hoffensfülle Deuterojesajas, die keine Schranken anerkennt vgl. 48, 20; 49, 22; 51, 4 ff. hat aber noch eine dritte Wurzel. Wir befinden uns in einer Weltstadt, wo die Völker und Nationen sich drängen 47, 15, wo Könige ohne Zahl, gefangene und tributäre beisammen sind (vgl. den Cyrusstein) und wo man wohl den Eindruck haben konnte, dass ein von dort ausgehendes Ereignis die ganze Welt durchzucken müsse. Warum nicht ein solches, welches Israels König betraf? Obwohl wir damit unserer eigenen Untersuchung vorgreifen, bitten wir den Vers zu lesen, der von dem gefangenen König Jojachin handelt: „Und er redete freundlich mit ihm und setzte seinen Stuhl über die Stühle der übrigen Könige, die bei ihm in Babel waren“ etc. 2 Reg. 25, 28. Sollte von einem solchen Schicksal nicht gesagt werden können, dass es auf Könige und Völker Eindruck macht? Vgl. auch Esther 1, 11. Es kommt also nur darauf an, die richtige Persönlichkeit zu finden; dann verliert auch dies Argument jede Beweiskraft.

4) Das letzte Argument, welches uns überall entgegengetreten ist, berührt sich noch zum Teil mit dem dritten. Man sagt, es finden sich in den Ebedjahwestücken einige Stellen, die jeder Auslegung auf ein Individuum spotten. Wir haben zwei Serien citiert gefunden. Zunächst verweist man auf 42, 1. 4. 6; 49, 6, wo gesagt wird, dass der Ebed die Heiden zur Erkenntnis Gottes bringen würde. Bei diesen Stellen würde jede Auslegung auf ein Individuum phantastisch und absurd. So Budde S. 8, Bertholet S. 8: „Nicht nur seiner zeitlichen Ausdehnung, auch seinem Inhalte nach geht es weit über das hinaus, was von einem einzelnen geschichtlichen Individuum gesagt werden kann.“ Ähnlich Smend S. 353. Es muss uns hier genügen, dem gegenüber noch einmal auf die soeben schon herangezogene Stelle 45, 5 f. zu verweisen: „Ich gürtete dich, ohne dass du mich kanntest, damit sie erkennen sollten da, wo die Sonne aufgeht und wo sie niedergeht, dass es niemanden gibt ausser mir“, und daran die Frage zu knüpfen: sollte Deuterojesaja von dem Auftreten eines Sohnes seines Volkes nicht dasselbe, wenn nicht noch

viel mehr haben erwarten können als von dem eines persischen Königs? Vgl. wieder Jes. 11, 10. Im übrigen aber haben wir hier nur zu konstatieren: erstens, es fragt sich, ob jene Forscher die genannten Verse richtig interpretieren, und zweitens, ob bis jetzt schon einmal die richtige Persönlichkeit ins Auge gefasst ist, auf die sie passen (vgl. zu jenem Kap. III, zu diesem VI).

Zweitens wird immer wieder auf Kap. 53 verwiesen und behauptet, bei der Deutung desselben auf ein Individuum ergebe sich überhaupt kein klar vorstellbares Geschichtsbild (Budde S. 5 f.; Giesebrecht S. 173). Der Ebed würde in demselben nicht nur als elend und niedrig, sondern auch als aussätzig und schliesslich doch wieder als eines gewaltsamen Todes gestorben geschildert; kaum sei er tot, da würde ihm langes Leben und Nachkommenschaft verheissen, ohne dass etwa von einer vorausgegangenen Auferstehung die Rede sei. Alles aber erkläre sich, sobald der Knecht ein Kollektivum, Israel sei, sobald es sich um Bilder für die Leiden des Volks und den schliesslichen Tod desselben im Exil handle, aus dem es sodann zu langer, glücklicher Existenz wieder erlöst werde. Man verweist auf die Parallelen in den Psalmen und bei den Propheten vgl. Amos 5, 1; Hos. 6, 1 ff. etc.

Dagegen haben wir hier vorläufig zu sagen, dass wir schon im Serubbabel bewiesen haben, dass der Aussatz des Ebed nur in dies Kapitel hinein interpretiert ist (vgl. S. 162), und dass ein Teil der zweiten Schwierigkeit schwindet, wenn man an eine Entrückung denkt. Es wird sich aber fragen, ob es mit dem Tode nicht geradeso steht wie mit dem Aussatz und ob die Schuld daran, dass Kap. 53 bei individueller Deutung bis jetzt kein vorstellbares und allen einleuchtendes Geschichtsbild ergeben hat, nicht einfach daran liegt, dass die Vertreter derselben das Kapitel bis jetzt noch nicht richtig interpretiert haben und also auch hier ein exegetischer Fehler zu grunde liegt.

Indem wir also im Gedächtnis behalten, dass wir an unserem Teile noch den Beweis zu liefern haben, dass 42, 1. 4. 6 b; 49. 6 b; Kap. 53 auch bei der Beziehung auf ein Individuum einen guten Sinn ergeben (vgl. Kap. III und VI), schliessen wir diese Erörterung dahin ab, dass sich im übrigen keinerlei Argument

gefunden hat, welches uns in der durch § 1—4 gewonnenen Überzeugung wankend machen könnte: der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist ein Individuum.

Kapitel II.

Der Gottesknecht der Ebedjahwestücke ist keine zukünftige und keine abstrakte Idealgestalt, sondern ein realer Zeitgenosse des Verfassers.

Indem wir nun ein klareres Bild von der Persönlichkeit des Gottesknechts zu gewinnen suchen, tritt uns zunächst die Frage entgegen: wird dieselbe vom Verfasser der Ebedjahwestücke als eine zeitlose dargestellt, als eine zukünftige erwartet oder als eine zeitgenössische geschildert? Hier nämlich teilen sich schon die Wege der in Kap. I in der Behauptung zusammengehenden Forscher, dass der Ebed ein Individuum sei. Während Duhm und Kittel ebenso wie wir im „Serubbabel" im Ebed einen Zeitgenossen des Verfassers der Stücke sehen, ist in neuerer Zeit, wie früher Delitzsch und Bredenkamp, besonders energisch Ley dafür eingetreten, dass es sich in diesen um einen Mann der Zukunft handle, den künftigen Messias (vgl. Histor. Erklär. S. 70 ff; Stud. und Krit. 1899 II S. 163 ff.). Ihm hat sich Laue angeschlossen, in Bezug auf Kap. 53 allerdings wieder seinen eigenen Weg gehend. Ebenso erblickt Orelli (D. alttest. Weiss. v. d. Vollend. des Gottesreiches S. 451 ff.) in dem Ebed eine rein ideale Gestalt.

Nicht hierhin aber darf, wie mir scheint, Rothstein gerechnet werden (so Bertholet S. 8), wenn er sagt: „Es scheint in der That der Prophet 42, 1 auf eine bestimmte Persönlichkeit hinzuweisen, in der sich, wie er hoffte, die messianischen Verheissungen zugleich mit der dem Volke geltenden Heilsankündigung

erfüllen würden." (Einleitung S. 261). Freilich besitzt der Ausdruck nicht ganz die wünschenswerte Deutlichkeit. Erwähnen möchten wir hier aber schliesslich noch Cheynes eigenartige Auffassung. Er erblickt in dem Ebed eine ideale Persönlichkeit, von dem Dichter auf Grund einzelner thatsächlicher Erfahrungen gezeichnet, um den Zeitgenossen das wahre israelitische Ideal vorzuhalten. (D. relig. Leb. d. Juden etc. S. 83 ff.) Ihm ist also, wenn ich so sagen darf, diese Persönlichkeit eine zeitlose, der Dichter soll ihr Kommen nicht etwa von der Zukunft erwartet haben. Dadurch unterscheidet er sich von Ley etc. Seine Auffassung ist mit der Dillmanns, zum Teil auch der Bertholets verwandt. Dennoch scheint er am besten hier aufgeführt werden zu müssen, eben weil er daran festhält, dass der Dichter mit Bewusstsein eine einzelne Gestalt gezeichnet habe.

Im Serubbabel glaubten wir, auch diese zweite Ansicht kurzer Hand abweisen zu können, weil sie zu den gewaltsamsten exegetischen Künsteleien führe. Wir könnten dasselbe jetzt um so mehr thun, weil dieselbe inzwischen durch König, mit dem wir uns in diesem Punkte wieder treffen, eine sehr gründliche Zurückweisung erfahren hat (vgl. The ex. book S. 163—75; N. K. Z. S. 994—996). Dennoch wollen wir, um unsere Argumentation vollständig zu machen, in aller Kürze die Gründe vorführen, die uns zu einer Verwerfung jener Auffassungen bestimmen. Nur das sei zuvor festgestellt, dass auch Ley, Laue und Orelli nach unserem Dafürhalten ein durchaus richtiges Moment vertreten, nämlich dies, dass es sich in den Ebedjahwestücken um den oder einen Messias handle. In diesem Punkte werden wir ihnen in Kap. III wieder die Hand reichen. Doch nicht darum handelt es sich hier, sondern, da die Annahme, der Ebed sei ein Märtyrer der Vergangenheit, durch 42, 1 ff; 49, 1 ff. ohne weiteres hinfällig wird, um die Kontroverse: zeitlos, zukünftig oder gegenwärtig?

1) Wir beginnen mit 42, 1—9. הֵן עַבְדִּי hebt das Stück an. Der Ebed wird also als eine bekannte Grösse vorausgesetzt. Wäre die Persönlichkeit eine zukünftige oder rein ideale, so müsste sie, falls das Stück von Deuterojesaja stammt (Orelli, Ley), im Unterschiede von 41, 8 f. ausdrücklich differenziert werden,

falls es von einem anderen herrührt (Laue), erst recht betont werden, dass überhaupt ein Ebed kommen würde. Aber nein, die Zeitgenossen kennen die Gestalt vgl. 52, 13. Nun ist allerdings in dem folgenden Abschnitt das Meiste, was von dem Ebed ausgesagt wird, zukünftig, ja v. 9 b sagt sogar, dass vieles davon noch nicht einmal zu sprossen begonnen hätte. Aber zwei Perfekta haben wir mit Sicherheit: נָתַתִּי v. 1 und קְרָאתִיךָ v. 6. Der Ebed ist also schon zu seinem Amte berufen und ausgerüstet. Nur die Ausführung desselben ist Sache der Zukunft. Wie hilft sich Ley? „Die Berufung wird als durch einen vorangegangenen Beschluss Gottes bedingt, in v. 1 und 6 durch Perfekta der Vergangenheit ausgedrückt.“ Aber wo in aller Welt steht hier etwas von einem Beschluss? Mit Recht verweist König auf die parallelen Perfekta in 41, 25 und 42, 9.

Zu demselben Resultate aber, dass der Ebed schon gegenwärtig sein muss, kommen wir Ley gegenüber durch folgende zwei Erwägungen. Erstens: auch v. 4 spricht dafür, dass es sich um einen Zeitgenossen, und zwar in einem schon vorgeschrittenen Alter handelt. Denn bei der Deutung auf den überhaupt noch nicht existierenden, rein zukünftigen Messias oder gar auf ein zeitloses Ideal werden die Worte „er wird nicht auslöschen und nicht zerbrechen“ vollständig belanglos; man vermag keine Ideenverbindung aufzuweisen, durch die der Prophet sogleich auch wieder auf das Ende des Ebed geführt wäre vgl. das absolute Zukunftsbild 11, 1 ff., sogar 9, 6. Zweitens: nach Ley stammt das Stück von Deuterojesaja (ebenso Delitzsch, Orelli, Bredenkamp). Dass derselbe die Rettung aus dem Exil und mit ihr den Anbruch der Heilszeit überhaupt mindestens schon in dem laufenden Jahre als unmittelbar bevorstehend ansah, braucht nach 40, 5; 48, 20 etc. nicht erst erwiesen zu werden. Nun wird aber gerade als eine der Aufgaben des Ebed in v. 7 vgl. 49, 5. 6. 8 die angegeben, Israel aus dem Exile zu führen, wie er denn überhaupt der Mittler des nun anbrechenden Heils sein soll. Thatsächlich denkt sich der Prophet denn auch an einer anderen Stelle die Erfüllung der messianischen Hoffnung unmittelbar an das Exil anschliessend 55, 3 ff. Also muss jener doch schon gegenwärtig sein. Denn gerade, wenn Deuterojesaja

sich an dem Buche des älteren Jesaja gebildet haben soll, was Ley mit Recht energisch betont, musste er annehmen, dass der Messias auf dem gewöhnlichen Wege des Geborenwerdens und Heranwachsens, nicht etwa eines plötzlichen Erscheinens zu seinem Berufe heranreifen werde vgl. Jes. 7, 14 ff.; 9, 1 ff., auch Micha 5, 1. Wirklich sagt denn auch 49, 1 unwidersprechlich, dass der Knecht Gottes wie alle anderen Menschen durch Mutterleib geboren, 53, 2, dass er gewachsen sei wie normale Menschen.

Ich verstehe daher einfach nicht, wie Delitzsch S. 432 zu Jes. 42, 1 ff. bemerken konnte: „Es ist also ein Idealbild der Zukunft, der künftige Christus“ und S. 512 zu Jes. 52, 13 ff.: „Der Prophet sieht das Auftreten des Knechtes Jahwes mit der Dauer des Exils und die Erhöhung des K. J., die innere und äussere Wiederbringung Israels, die Bekehrung der Völker mit dem Ende des Exils zusammen.“ Das ist nach meinem Dafürhalten ein so handgreiflicher Widerspruch, dass jedes weitere Eingehen darauf unnötig erscheint. Orelli aber berührt S. 451 ff. diese Schwierigkeit, an der seine ganze Ansicht scheitert, überhaupt nicht. Und Füllkrug betont ganz naiv mehrfach, wie energisch Deuterojesaja vom Ebed als einem zweiten Mose die Befreiung aus dem Exil erwartet hätte vgl. S. 117 etc., ohne sich zu sagen, dass es doch eine bare Unmöglichkeit ist, der Prophet habe sich diese Befreiung erst als in 20—30 Jahren kommend gedacht.

2) Wir wenden uns 49, 1—9 a zu. Kann der Prophet eine zukünftige Person redend einführen, ohne auch nur anzudeuten, dass dieselbe erst kommen wird, oder, falls das Stück von einem anderen Dichter stammt, kann dieser plötzlich ein erst zukünftiges, noch nicht geborenes Ich redend auftreten und auf die eigene Geburt und Berufung zurückschauen lassen, ehe er die Hörer damit bekannt gemacht hat, dass überhaupt ein solches Ich zu erwarten sei? Hier wird die Erklärung Leys bodenlos. v. 1—3 sollen wieder den Beschluss Gottes, von dem abermals kein Wort im Texte steht, enthalten, und alles andere soll ohne weiteres zukünftig sein. Das ist hier nun einfach ausgeschlossen durch die Gegenüberstellung von v. 4 und 5 mit וְעַתָּה. Ley sagt: „Demnach kann auch in v. 4 nicht von der vergeblichen Mühe der Vergangenheit die Rede sein, — sondern v. 4 steht in engster

Verbindung mit den nachfolgenden Verheissungen für die Zukunft; im Verhältnis zu diesen konnten die Mühen nur als vorangehend bezeichnet werden.“ Dann würde wohl zunächst etwa dastehen: „Und sprach ich: vergeblich habe ich gearbeitet u. s. w. so spricht er u. s. w.“ Nun aber steht in v. 5 das וְעַתָּה und ist nicht wegzubringen, es verweist kategorisch v. 4 in die Vergangenheit. Aber was sollte überhaupt bei jener Deutung das lange Verweilen bei dem Stadium erfolgloser Mühe? Denn nicht um Mühen handelt es sich, die den Erfolg von v. 5 brachten, sondern um zweck- und erfolglose. Wie aber könnte der Prophet solche dem zukünftigen Messias zuschreiben? Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir v. 8 betrachten. Auch hier blicken die Perfekta auf die Mühen von v. 4 als etwas *thatsächlich* Vergangenes zurück, denn der Tag der יְשׁוּעָה kann doch nicht der der Geburt v. 1 sein. Wie mit 49, 9 der Prophet sich plötzlich wieder in *seiner* Zeit befinden kann, vermag Ley natürlich erst recht nicht anzugeben.

Kurzum, wir werden 49, 1 ff. noch einen Schritt weiter geführt als bei 42, 1 ff.; wir hören hier mit vollster Sicherheit, dass der Ebed nicht nur zu seinem Amte berufen ist, sondern demselben eine unbestimmte Zeit lang auch schon in heissen Kämpfen obgelegen hat zu der Zeit, da 49, 1—9 geschrieben. Bis jetzt getröstet er sich noch des zukünftigen Lohnes v. 4 b, aber gerade im Augenblick der Publizierung von 49, 1 ff. ist ihm derselbe in neuer Weise verbürgt v. 5 ff. Dass ebenso an diesem v. 4 jede Deutung auf eine schlechthin ideale Gestalt scheitert, ganz abgesehen von v. 5 ff. kann doch nicht geleugnet werden: hier steht in seinem Ringen für seinen gottgeordneten Beruf ein Mensch mit Fleisch und Blut vor uns, der klagen und verzagen, der aber auch auf Lohn und Recht hoffen kann, und dem schliesslich solches zu teil wird. Dagegen eine Idealgestalt als aus dem Mutterleibe gekommen, dann eine Zeit lang versteckt, dann kämpfend und zeitweise ermattet darzustellen und ihr dann verheissen, wozu sie nun in der Geschichte dienen soll, das wäre wohl die grösste Geschmacklosigkeit und Unmöglichkeit der Litteratur aller Zeiten. Ausserdem aber sei noch einmal mit Rücksicht auf v. 5. 6. 8 betont: von einer zeitlosen Persönlichkeit

konnte man ebensowenig wie von einer zukünftigen, noch nicht existierenden die nach 40, 1 ff. unmittelbar bevorstehende Zurückführung aus dem Exile erhoffen.

3) Wir kommen nun zu 52, 13—53, 12. Jeder unbefangene Leser wird hier sofort die Überzeugung gewinnen, dass 52, 14; 53, 2—10a das unglückliche Schicksal des Ebed als ein vergangenes, dagegen 52, 13. 15; 53, 1. 11. 12 seine Erhöhung als noch der Zukunft angehörig schildern. Daraus folgt dann ohne weïteres, da die Erhöhung gerade jetzt eintreten soll, dass es sich um einen Zeitgenossen des Verfassers von 52, 13—53, 12 handelt.

Indes Ley belehrt uns eines Besseren: „Auch diese Prophetie beginnt mit einer Zukunftsverheissung v. 13. Der nachfolgende v. 14 beginnt im M. T. mit einem Perfektum, welches in Beziehung auf die nachfolgenden Imperfekta in v. 15 des Nachsatzes in unzweifelhafter Futurumbedeutnng als Futurum exaktum erklärt werden muss“ (S. 181). Diese Behauptung ist nun schon von König genügend zurückgewiesen. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass schon v. 13, allein für sich betrachtet, ein Stadium der Erniedrigung des Ebed als ein Faktum der Vergangenheit und Gegenwart aussagt. Wie kann ein Dichter oder Prophet beginnen: siehe, mein Knecht wird erhöht werden, wenn die Hörer überhaupt nicht wissen, dass er erniedrigt war! Wollte aber der Verf. das ausdrücken, was Ley meint, so würde er natürlicherweise gesagt haben: „Siehe, über meinen Knecht werden sich viele entsetzen, aber dann u. s. w.“ Vollends in dem Zusammenhange, in dem sich 52, 13 ff. jetzt findet und in dem zwar nicht von einer gegenwärtigen, doch jetzt zum Abschlusse gekommenen Erniedrigung des Ebed, wohl aber einer solchen Zions immer die Rede war 52, 5. 9, kann kein Mensch auf den Gedanken kommen, dass nun 52, 13 ff. eine Erniedrigung erst als zukünftig angekündigt werden soll. Überhaupt stünde es wohl einzigartig im alten Testamente da, dass ein ganz neues, zukünftiges Faktum beiläufig durch ein כַּאֲשֶׁר eingeführt wäre.

Neuerdings scheint nun Ley dieser unmöglichen Auslegung selbst nicht mehr ganz zu vertrauen; er bevorzugt die Lesart der LXX in v. 14 und 15, besonders das יִשֹּׁמּוּ und hat damit

ja das schmerzlich gesuchte Futurum. Indes, die soeben geltend gemachten Gründe sind stärker als die Autorität der LXX, die in der Behandlung dieses Abschnitts offenbar ratlos getastet hat. Wenn aber Ley meint, dieselbe durch die Erwägung stützen zu können, die LXX hätte ja nach 42, 1 in dem Ebed gerade das Volk gesehen, also zu einer Änderung des שָׁמְמוּ keinerlei Grund gehabt, so übersieht er wohl, dass die griechischen Übersetzer 40—66 von Jesaja herleiteten und infolgedessen die exilische Volkskatastrophe als eine für dies Buch zukünftige ansahen, mithin auch bei ihrer Deutung sehr wohl einen Grund zur Textänderung hatten. Ist aber diese ganze Erklärung Leys haltlos, so bietet gerade 52, 13—53, 12 den sichersten Beweis dafür, dass der Ebed ein realer Zeitgenosse des Verfassers dieses Stückes ist. Der Prophet, im Namen seiner Zeitgenossen, erzählt, wie sie den Ebed gesehen, was sie von ihm gedacht haben u. s. w. Vgl. zu dem „wir“ 42, 24; 47, 4. Dass etwa das bekehrte Israel der Endzeit spreche (Delitzsch, Mess. Weiss. S. 143, Orelli S. 440), scheitert sowohl an dem Kontexte 52, 1—12; 54, 1 ff., in dem es sich um Erlösung des jetzigen Israel aus dem Exil handelt, wie an dem Stücke selbst, denn wenn, wie erwiesen, 52, 14 von Zeitgenossen des Verfassers die Rede ist, so müssen auch solche 53, 2 ff. die Sprechenden sein; beide sind in der Hauptsache identisch. Und alle Deutungen, der Prophet zeichne hier ein Idealbild des Volkes oder dergl., sie scheitern an dem klaren Wortsinn, an der bestimmten Scheidung dessen, was im Leben des Ebed der Vergangenheit angehört (sein Elend bis in das Grab), und dessen, was nun als unmittelbar bevorstehend zu erwarten und soeben von Gott eingeleitet ist (die Erhöhung).

Schliesslich mag auch hier noch wieder erwähnt werden, dass, ganz abgesehen von dem entscheidenden Moment, der Tempusfrage, einzelne Züge in dem Schicksalsbilde des Ebed sofort jedem Leser die Vermutung nahe legen müssen, dass das Kapitel ebensowenig von einem zukünftig gedachten Messias wie von einem überzeitlichen Idealmenschen, sondern von einem Zeitgenossen mit Fleisch und Blut handeln müssen. Wir verweisen auf v. 10 „er wird Nachkommen sehen, lange leben“, v. 12 „ich

will ihm austeilen unter den Grossen und mit den Starken wird er Beute teilen“. Zu welchen unglaublichen Umdeutungen in das Geistliche diese Stellen in jedem anderen Falle Anlass geben und thatsächlich gegeben haben, wollen wir hier nicht weiter verfolgen.

Einen neuen eigenartigen Versuch aber, die abstrakt-messianische Deutung dieses Kapitels aufrecht zu erhalten, hat Laue unternommen. Sehr auffallend erscheint allerdings bei seiner Untersuchung sogleich, dass er sich der Schwierigkeiten, die 42, 1 ff.; 49, 1 ff. jener entgegenstellen und die wir unter 1) und 2) erörtert haben, überhaupt nicht bewusst geworden ist. Schon deswegen würde er immer das Problem nur halb gelöst haben. Aber nicht einmal dies können wir ihm konzedieren.

S. 11 f. erklärt er, es sei ihm nicht möglich, Kap. 53 als ein einheitliches Ganze aufzufassen. Dem Kapitel läge vielmehr ein Krankheits- resp. Theodiceepsalm zu grunde, in dem die Leiden eines frommen Aussätzigen geschildert waren, dem schliesslich eine glänzende Restitution zu teil wurde. Dieses Psalmstück habe der Verfasser der Ebedjahwestücke insofern überarbeitet, als er den von seinen Feinden verfolgten Dulder von seinen Hassern getötet werden liess, um so das Leiden des Unschuldigen als blutiges Ersatzopfer für viele werten zu können. Eben diese Überarbeitung fand also im Dienste der messianischen Idee statt, und aus ihr erklärt sich auch das merkwürdige Nebeneinander von Vergangenheit und Zukunft. Von v. 7 an meint L. jene nachweisen zu können, und zwar will er sie besonders in v. 7. 8 und 10 finden.

Ist diese Ansicht begründet? a) Laue verweist zunächst darauf, dass sich die Anzahl der Varianten von v. 7 an v. 1—6 gegenüber bedeutend vermehre, womit die Vermutung nahe gelegt werde, dass von dort an fremde Bestandteile in den Text eingedrungen seien. Das wäre ja begründet, wenn von einzelnen versprengten Bestandteilen die Rede wäre, die von verschiedenen Seiten eingedrungen seien. Aber was hat eine zielbewusste Überarbeitung mit Textvarianten zu thun? Eher müsste man die dann doch gerade in dem alten verarbeiteten Material, also v. 1—6 erwarten? b) Von v. 7 an soll man subjektive Re-

flexionen des Überarbeiters finden. Passt das auf die bestimmten Urteile von v. 10—12, oder auch nur auf v. 7—9? Reflexionen hat man doch weit eher v. 3—5. c) v. 8 a soll zum grossen Teile von Ps. 107, 39 abhängig sein. Wie das behauptet werden kann, ist unerfindlich, denn beide Stellen haben gerade das eine Wort עֹצֶר gemein (hier ist sogar vielleicht nach Prov. 30, 16 עֹצֶר רֶחֶם zu lesen vgl. Perles, Analekten S. 85). Im übrigen ist an anderen Stellen Ps. 107 sicher von Deuterojesaja abhängig vgl. v. 8 f. etc. d) v. 8 a. b gehöre mit 10 b zusammen, dagegen sei das Verhältnis zwischen 10 a und b ein ganz loses, jener sei nach v. 9 mehr wie müssig. Indes thatsächlich bringt ja v. 10 a einen ganz neuen Gedanken, das „Jahwe gefiel es", und die Zusammengehörigkeit von v. 8 a. b mit 10 b lässt sich nur auf Grund einer falschen Exegese jenes behaupten. Aber, auch wenn diese richtig wäre, lässt L. ausser acht, dass bei einem so unerhörten Ereignis wie dem behandelten (vgl. v. 1) die wunderbare Lösung in verschiedenen Wendungen mehrere Male könnte mitgeteilt sein.

Und nun die Gegenprobe! Die ganze Hypothese scheitert daran, dass a) schon v. 4—6 so nachdrücklich wie möglich das Sühnende des Leidens betont ist, womit sich der Theodiceepsalm in ein Nichts auflöst, und b) die ganze Vorstellung von einer derartigen Überarbeitung eine übertrieben künstliche und analogielose ist. Um die Idee von dem sühnenden Leiden des Messias vorzutragen, war es doch wohl das Ungeschickteste, was ein Dichter thun konnte, wenn er einem schon in seinem Volke bekannten Liede ein paar neue Flicken aufsetzte, so dass dieses nun selbst nicht mehr unterscheiden konnte: redet er von dem früheren Märtyrer oder einem zukünftigen? So hat mit Recht König (The ex. book p. 169 ff.) auch diesen Versuch, dem Kap. 53 eine abstrakt messianische Bedeutung zu vindizieren, abgelehnt. Der analoge Versuch Füllkrugs aber (S. 56 ff.), in v. 2 bis 10 eine alte Vorlage zu finden, die Deuterojesaja benutzt habe, ist noch weniger motiviert und dürfte ebenfalls mit unseren Bemerkungen erledigt sein. Traut man denn dem Propheten eine solche Gedankenarmut zu, dass er, wenn er den Zustand des Knechtes von 52, 14 näher ausführen wollte, nach einer alten

Vorlage greifen musste, die zunächst von einem ganz anderen Subjekt handelte?

4) Ein Argument, welches schliesslich gegen Ley, Laue und alle anderen Vertreter der Deutung des Ebed auf eine zukünftige oder zeitlose Persönlichkeit entscheidend spricht, ist 50, 4—9. Hier wird wiederum der Knecht als eine allen Zeitgenossen bekannte Grösse plötzlich redend eingeführt, er schildert die Leiden, die er bereits in der Vergangenheit hat durchmachen müssen, hofft aber auf demnächstige Rettung. Auch, wer seine Feinde seien, wird als allgemein bekannt vorausgesetzt. Ja noch mehr, der Prophet verweist 50, 10 seine Zeitgenossen auf ihn als ein leuchtendes Vorbild des Gottvertrauens und schildert ihn dabei nicht etwa als eine zeitlose Idealgestalt, sondern als einen, der reales Ungemach dulden musste und doch ausgeharrt hat.

Natürlich hat man nun auch auf jener Seite die Schwierigkeit empfunden, die sich damit gegen die Deutung des Ebed als den zukünftigen Messias erhebt, und wie beseitigt man dieselbe? Man behauptet, 50, 4—9 gehöre ursprünglich gar nicht in die Reihe der Ebedjahwestücke, sondern sei einfach Prophetenrede und höchstens erst später zu einem jener umgearbeitet.

Worauf stützt sich diese Behauptung? Wir haben es auch hier nur nötig, uns mit Laue auseinanderzusetzen, denn derselbe nimmt die Argumente Leys auf und vertieft sie. a) S. 8 ff. sagt er: „So viel ist gewiss, dass 50, 4—11 in ganz andersartiger Weise als die übrigen Lieder formell in die Ausdrucksweise und die Gedankengänge Deuterojesajas verwebt ist.“ Indes das kann einfach nicht zugegeben werden; 42, 1 ff. und 49, 1 ff. stehen sicher dem deuterojesajanischen Buche formell näher (vgl. Serubb. S. 111). b) Der Ebed von Kap. 42 und 49 habe eine weltgeschichtliche Bedeutung, der von Kap. 50 habe es nur mit den ihn umgebenden Exulanten zu thun. Indes, muss denn jedesmal der ganze Beruf dargelegt werden, nahm nicht die Kap. 50 behandelte Seite auch einen breiten Raum in dem Berufe des Ebed von Kap. 49 ein? Vgl. v. 4. 5. 6. c) Ein Wunsch wie 50, 8 f. passe nicht zu 42, 2; 53, 7. Indes jene Verse enthalten nicht einen Wunsch, sondern ein Faktum; sie zeugen nur von demselben Bewusstsein wie 49, 2. (Oder verträgt sich dieser etwa

besser mit 42, 2; 53, 7?) d) Die Geistbegabung sei eine andere als in Kap. 42 und 49, hier absolut, dort successiv. Aber schliesst sich das denn aus? Kann nicht dies gerade eine Ausführung jenes sein? Übrigens findet man bei dem Ebed von Kap. 53 von einer Geistbegabung überhaupt nichts. Mit den „Schülern“ 50, 4 aber vergleicht sich der Ebed nur. e) Das Hauptargument für Laue ist dies, dass er glaubt, v. 10 und 11 als einen nachträglichen Zusatz erweisen zu können, erst gemacht, um den Abschnitt auf den Ebed zu übertragen. Er meint zunächst, v. 10 und 11 klammerten sich krampfhaft auch dem Wortlaute nach an den Tenor des Kapitels an. Ich konstatiere dagegen eine vollständige Selbständigkeit der Ausdrucksweise (קוֹל, חֲשֵׁכִים etc.), nur das כִּי und הֵן ist ihnen gemeinsam. Doch die sind gut deuterojesajanisch vgl. 40, 12—16; 41, 24—29. Nun stimme ich mit Laue in der Übersetzung und Auffassung von v. 10 durchaus überein: „Wo (war, besser:) ist unter euch ein Jahwe fürchtender, einer, der hört auf die Stimme seines Knechtes, welcher in Finsternissen wandelte und sah kein Licht! Er glaubte aber an den Namen Jahwes und stützte sich auf seinen Gott.“ V. 10 ist also eine negative Frage, die in v. 11 positiv ergänzt wird. Der Grund zum Verdachte aber soll in dem כֻּלְּכֶם v. 11 stecken. Dies wäre ein ganz allgemeines, das כֻּלָּם v. 9 aber, dem es nachgebildet, sei enger begrenzt und rede nur von denen, die den Ebed misshandelten. Damit verrate sich v. 11 als auf Missverständnis von v. 9 beruhende Interpolation. Ich habe mich vergeblich bemüht zu begreifen: kann denn ein Interpolator v. 9 anders verstanden haben als Laue und ich, wie könnte der also zu dieser vermeintlichen Ungeschicklichkeit gekommen sein? Gibt es denn etwas Natürlicheres, als dass der Prophet den Ebed von dessen Feinden (ob es nun Babylonier oder andere sind, werden wir später sehen) reden lässt und dass er selbst sich dann gegen alle seine ungläubigen Volksgenossen wendet, die dem Beispiel des Ebed nicht folgen? Noch möchte ich betonen, dass 51, 1. 7 mit ihrer bis dahin bei Deuterojesaja nie gehörten Betonung eines frommen Kernes in Israel es fast nötig erscheinen lassen, dass vorher einmal das gottlose Gros ausdrücklich angeredet war, womit wir sogar ein positives Argument für die Echtheit hätten. Ist aber

v. 10 echt, so ist damit nach meinem Dafürhalten jede Möglichkeit abgeschnitten, v. 4—9 als Prophetenrede zu verstehen, denn diese plötzliche Selbstobjektivierung in v. 10 würde nach v. 4—9 einen geradezu albernen Eindruck machen.

Übrigens stehen der Annahme Laues, dass dieser Abschnitt erst später zu einem Ebedjahwestück gemacht sei, noch andere positive Schwierigkeiten entgegen, auf die Budde S. 18 mit Recht aufmerksam gemacht hat. Würde dann nicht sicher dieser Überarbeiter, etwa nach Analogie von 49, 3, den Namen Gottesknecht dem Liede selbst eingefügt, würde er ihm dann nicht gerade einen Beruf beizulegen versucht haben, der dem von 42, 1 ff.; 49, 1 ff. noch ähnlicher war?

Schliesslich aber möchte ich allen denen gegenüber, die v. 10 stehen lassen und doch v. 4—9 für Rede des Propheten selbst halten (König u. a.), betonen: a) Dem Ebed ohne ganz zwingende Gründe eine dritte Bedeutung „Prophet" oder „Prophetenstand" im deuterojesajanischen Buche unterzulegen, ist und bleibt unberechtigt. Einen anderen Beleg hiefür gibt es nicht, auch 44, 26 nicht vgl. Kap. V § 3. b) Es lässt sich sonst im ganzen Buche keine einzige Stelle nachweisen, wo der Prophet im eigenen Namen oder dem seiner Berufsgenossen mit „Ich" spricht. 45, 24 liegt Textverderbnis vor, oder es ist Rede dessen, der sich zu Jahwe bekehrt (vgl. Duhm z. St.), über 48, 16 vgl. Kap. V. c) Der Inhalt von 50, 4—9 ist dieser Auslegung nicht günstig. In v. 4 vergleicht sich der Redende weit eher mit Propheten, als dass er selbst sich als einen solchen einführte. Erhält ausserdem ein Prophet an jedem Morgen seine Offenbarung? Zeph. 3, 5 wird dies von den Thoraerteilern prädiziert. Läge Prophetenrede vor, so würde man in v. 9 gerade ein כֻּלְּכֶם erwarten. d) Hätte endlich Deuterojesaja das erlebt, was hier geschildert wird, so würde man wohl wie bei Jeremia häufigere Bezugnahme darauf finden. Das Buch zeugt sonst gerade nicht von einem besonders harten oder wechselvollen Schicksal des Verfassers. Dagegen wird es immer, da 52, 14; 53, 2 ff., vgl. 49, 4 fast ganz dasselbe vom Ebed berichtet wird, der nun auch 50, 10 auftaucht, unnatürlich bleiben, hier an einen anderen als diesen zu denken. Damit halte ich diese Auslegung für erledigt, und nun wird 50, 4—9 ein ebenso

starkes Argument wie 52, 13 ff. dafür, dass der Ebed ein realer Zeitgenosse des Propheten war.

Das ist das Faktum, welches sich uns bei allen vier Ebedjahwestücken in gleicher Weise ergeben hat. Ich bitte nun ausdrücklich Öttli und wer sonst etwa unter dem Ebedjahwe eine Persönlichkeit versteht, jenes Faktum aber leugnet und über mich wegen meiner zeitgeschichtlichen Deutung das Verdikt gesprochen hat, mich auf Grund des deuterojesajanischen Buches zu widerlegen. Ich werde mich gern überzeugen lassen, aber allgemeine Räsonnements — es sind sogar auf Pastoralkonferenzen diesbezügliche Vorträge gehalten — helfen hier gar nichts, ich muss um Argumente bitten. Werden solche jetzt nicht erbracht, so muss ich das als stillschweigende Konzession ansehen, dass man überführt ist.

Die bekannte Ausflucht von dem perspektivischen Schauen der Zukunft ist hier einfach ausgeschlossen; diese Erklärung hat z. B. bei dem älteren Jesaja, da er der Gerichtskatastrophe noch fern stand und zugleich mit ihr das Heil schauen konnte, ihre Berechtigung. Aber dieser exilische Prophet erwartet ja unmittelbar, von Tag zu Tage den Anbruch der Heilszeit. Wie konnte dann der erst in der fernen Zukunft kommen, der dies Heil, die Zurückführung und die Neuaufrichtung des Gottesreiches vermitteln soll? Was für einen Wert sollten dann diese Phantasiebilder für die unter dem Joch Babels seufzenden Zeitgenossen haben? Doch hier handelt es sich überhaupt nicht um solche Mutmassungen, sie werden überflüssig durch die untrüglichen Zeugnisse: Der Ebed ist schon da.

Zum Schlusse sei noch auf eine Beobachtung aufmerksam gemacht, die geeignet ist, unsere Ansicht zu stützen. Es lässt sich nicht verhehlen, dass, wenn man die vier Stücke als abstrakte oder Zukunftsbilder auffasst, sich Widersprüche zwischen denselben ergeben, die in diesem Falle ausserordentlich auffallend wären und kaum zu heben. Vgl. 42, 2 mit 49, 2; 49, 2 mit 53, 7; 49, 4 mit 50, 7; 50, 9 b mit 53, 6. 7 etc. Alle diese Widersprüche aber stellen sich als nur scheinbare heraus, sobald man von einer abstrakten Deutung absieht und den Ebed als eine reale Persönlichkeit auffasst, die je nach verschiedenen Lebens-

lagen und nach verschiedenen Seiten ihres Berufes geschildert wird. Von einem zukünftigen oder abstrakten Ebed hingegen hätte derselbe Verfasser natürlich eine bestimmte Idee gehabt und diese konsequent durchgeführt. Die Hinneigung zur Annahme verschiedener Verfasser der Stücke bei Schian, Laue, u. a. ist nur eine natürliche Folge der falschen Prämisse.

Wie ist es denn nur möglich, dass trotz des nachgewiesenen Thatbestandes die Ansicht immer noch nicht ganz schwinden will, dass der Ebed eine rein zukünftige oder überzeitliche Persönlichkeit sei? Der einzige positive Grund, der dafür geltend gemacht werden kann und thatsächlich auch geltend gemacht ist, ist derselbe, auf den wir schon in I § 5 geführt wurden: man sagt, was wir vom Ebed lesen, umspannt Vergangenheit und Zukunft in einer Weise, die den Rahmen einer historischen menschlichen Persönlichkeit unbedingt sprengt (Bertholet S. 8). Oder man sagt: „Genau dieselben Funktionen, welche 42, 1 ff. vom Ebed aussagt, werden Kap. 51 Jahwe zugeschrieben. Ist es nun denkbar, dass ein Schriftsteller das Thun eines Menschen, und wäre es auch dasjenige eines noch so berühmten Märtyrers und Propheten, mit Jahwe direkt ohne alle Umschweife auf eine Stufe gestellt hätte? — Der Rollentausch begreift sich nur dann, wenn man unter dem Ebed den Gesalbten Jahwes versteht.“ (Laue S. 55.) Ob jene Behauptung ganz richtig ist, lassen wir dahingestellt; dem Propheten vgl. Jer. 1, 10, dem Gesetzgeber Deut. 5, 1, dem Könige 2 Sam. 14, 17; 1 Reg. 3, 28 werden thatsächlich Funktionen beigelegt, die sonst nur Gott zukommen, und auch in den Ebedjahwestücken ist die göttliche Initiative ja genügend gewahrt 42, 1; 49, 1; 50, 4.

Und doch, mit dieser Ansicht werden wir uns verständigen können, denn auch wir sind der Überzeugung, dass es sich um den Gesalbten Jahwes handelt; es fragt sich nur, ob man diesen Gesalbten in der Zukunft zu suchen hat. Und das ist dann in Wirklichkeit das Berechtigte in jenen Behauptungen, dass es bis jetzt noch nicht gelungen ist, eine historische Persönlichkeit nachzuweisen, auf die alle Aussagen der Stücke passen. Das liegt freilich zum Teil an der bisher falschen Auslegung dieser Stücke selbst, worauf wir sogleich in Kap. III geführt werden.

Sicher aber darf man doch nie, auch wenn man die richtige Lösung einer Sache noch nicht hat, sich deswegen einer falschen zuwenden. Und dass jene eine solche ist, ist offenkundig. Wenn etwas gewiss ist, so dies, dass das „wir sahen ihn" 53, 3 ein Sehen des Verfassers mit leiblichen Augen war.

Aber freilich, jene Auslegung hat noch ein anderes Motiv, eine tiefere Wurzel, mit der wir uns hier zwar nicht näher auseinandersetzen können. Die Auslegung, dass in diesen Stücken der Ebed der künftige Messias sei, ist uns durch eine Jahrhunderte alte Tradition, ist uns bereits durch die Evangelien geheiligt. Aus den vom Ebed handelnden Stücken weht uns der Geist des Propheten aus Galiläa, da weht uns der Odem des Märtyrers von Golgatha entgegen, sein Wort: „Sie ist's, die von mir zeuget," wollen wir insbesondere auf diese Stücke anwenden. Sie sind uns gerade als Christen, zumal in Luthers wunderbar schöner Übersetzung, mit die wertvollsten Stücke im alten Testament geworden. Aber ist denn mit allem diesem gegeben, dass der Prophet, da er diese Stücke schrieb, wirklich im Geiste Jesum von Nazareth vor sich stehen sah und direkt von ihm, dem zukünftigen handelte? Gewiss, das wäre a priori möglich, aber, ob es nun faktisch der Fall, darüber können wir doch bei keiner anderen Instanz auf Erden etwas erfahren als bei dem Propheten selbst. Sein Buch aber führt uns zwingend darauf, dass dem nicht so sein kann, dass vielmehr der Prophet und seine Zeitgenossen alle den Ebed persönlich kennen. Wenn daher schon der einfache Bibelleser bald merken wird, dass trotz der auffallenden Übereinstimmung in vielen anderen Zügen Stellen wie 42, 4. 7; 49, 4. 6 a. 8 b; 50, 9; 53, 10 b. 12 doch gar nicht in ihrem schlichten Wortverstande auf den Heiland passen, sondern erst künstlich ein geistlicher Sinn ihnen muss untergeschoben werden, ja, dass die Zeitgenossen den Propheten schlechterdings nicht hätten verstehen können, falls derselbe hier plötzlich von einem Künftigen hätte reden wollen und dabei doch immer wieder von einem schon Lebenden gesprochen hätte, wenn, sage ich, so schon der einfache Bibelleser, je aufmerksamer er läse, bei jener Deutung nur um so mehr an seiner Bibel irre werden müsste, so ergibt sich auch aus diesem Grunde für die

gegenwärtige Schrifttheologie schliesslich nur die zwingende Notwendigkeit, mit allen Kräften diejenige Persönlichkeit zu suchen, von der der Prophet wirklich geredet hat. Dass und wie er trotzdem Ewigkeitsgedanken ausgestreut, Hoffnungen geweckt hat, die erst in Jesus Christus erfüllt sind, das wird uns erst in Kap. VII beschäftigen.

Kapitel III.

Der Gottesknecht ist weder ein Prophet noch ein Thoralehrer, sondern ein zur Leitung des neuen Gottesreiches bestimmter Davidide.

Wir suchen nun weiter nachzuforschen, in welchem Kreise des Volkes wir den Gottesknecht der Ebedjahwestücke zu suchen haben. Damit kommen wir zu einem Kapitel, in dem wir bis jetzt fast ganz isoliert dastehen. Auch von den Forschern, die mit uns darin übereinstimmen, dass jener ein Individuum und ein Zeitgenosse des Verfassers sei, hat sich bis jetzt nur einer in unserem Sinne geäussert, Kittel. Während derselbe nämlich noch im Jesajakommentar S. 462 sich in zwar schon verwandtem, aber noch unbestimmtem Sinne äusserte: „einer der Leiter der exilischen Gemeinde, ein Nachfolger und Geistesgenosse Jeremias, ein Mann wie nachher Serubbabel und später Nehemia,“ ist derselbe in der genannten Abhandlung über Jesaja 53 S. 28 f. zu der bestimmten Behauptung fortgeschritten, dass es sich hier um einen für den Messias gehaltenen Davididen der exilischen bezw. ersten nachexilischen Zeit handeln müsse. Diese Ansicht, für die wir selbst im Serubbabel S. 154—74 zum erstenmale mit Entschiedenheit eingetreten waren, wird sich uns auch im folgenden als die einzig richtige und mögliche bewähren. Von der speziellen Persönlichkeitsfrage, ob Serubbabel, ob Jojachin oder ein anderer,

sehen wir hier noch ab (vgl. darüber Kap. VI), in dieser haben wir uns thatsächlich zu korrigieren. Aber für jene Ansicht treten wir jetzt mit noch viel grösserer Sicherheit ein und werden sie noch durch neue Argumente zu stützen wissen, daneben die alten kurz rekapitulierend.

Die gegenwärtige Forschung bewegt sich, wie gesagt, überwiegend in einer ganz anderen Richtung. Seitdem in unserem Jahrhundert besonders Ewald die Vermutung ausgesprochen, das Oratorium 52, 13—53, 12 sei zu feierlicher Aufführung auf das Martyrium eines grossen Propheten, vielleicht des Jesaja gedichtet, haben zunächst die Forscher, welche die Perikopen zeitgeschichtlich deuten wollten, den Helden derselben immer in Prophetenkreisen gesucht. Die mancherlei Anklänge an das Lebensbild des Jeremia (bes. 49, 1. 4; 50, 4 ff.; 53, 7) bestimmten andere (früher Cheyne und Smend), auch wohl an diesen zu denken. In den letzten Jahren aber, in denen man nach kritischer Ausscheidung der Ebedjahwestücke diese vielfach in die nachexilische Zeit versetzte, musste man natürlich den Märtyrer in einem anderen Kreise suchen, da es in dieser einen Prophetenstand nicht mehr gab. Man variierte daher jene Ansicht dahin, es handle sich um einen Thoralehrer.

Duhm, der Begründer dieser Deutung, charakterisiert den Ebed S. 284 f. folgendermassen: „Der Held dieser Dichtungen ist dem Volk gegenübergestellt, unschuldig, Jahwes Jünger und von ihm tagtäglich erleuchtet, berufen zur Mission am Volk und an den Heiden, und seinem Berufe in aller Stille nachgehend; er lässt ganz im Gegensatz zu Deuterojesaja, der selbst gern laut ist und alle Welt zu lauten Kundgebungen auffordert, seine Stimme nicht auf der Strasse hören. Er leidet auch, aber wie ein Jeremia und ein Hiob gelitten hat, durch die Beschimpfung der Ungläubigen, durch den Aussatz, mit dem ihn Jahwe geschlagen hat, nicht wie Israel durch fremde Unterdrücker. Er ist nicht eigentlich ein Prophet, sondern ein Prophetenjünger, ein Thoralehrer, darum vom Verfasser des Buches Maleachi als Ideal Levis erwartet.“ Ähnlich, obwohl, wie wir sahen, nicht an eine bestimmte Persönlichkeit denkend, urteilt Cheyne S. 90 f.: „In den ersten drei Liedern ist der Knecht noch eine ideale

Verschmelzung vieler einzelner, und die Personen, welche hier zu einem organischen Ganzen gleichsam verbunden werden, sind die edlen Lehrer und Prediger der jüdischen Religion zu und nach der Zeit Esras. Diese setzt der Dichter augenscheinlich als zahlreiche Schar voraus, denn, um seine Schilderung zu verwirklichen, müssen einige auf ihrer apostolischen Mission nach Babylonien gehen, andere nach Ägypten und wieder andere nach den Küstenländern des Mittelmeeres.“ Bertholet endlich formuliert S. 10 seine Ansicht dahin: „Nicht um einen bestimmten einzelnen handelt es sich, sondern um den Thoralehrer als Repräsentanten und Typus des ganzen Standes oder Kreises der Thoralehrer.“ (Ähnlich z. B. auch Volz i. d. Theol. Litteraturzeit. 1900 bei d. Anzeige v. Füllkrugs Monographie.)

In gewissem Sinne können endlich hier als Gesinnungsgenossen alle die genannt werden, die den Ebed auf das Volk deuten und meinen, Israel komme in diesen Stücken nach seiten seiner Aufgabe als Prophet in der Völkerwelt, seines missionierenden Berufes in Betracht. Umgekehrt können wir im folgenden in gewissem Sinne die als Verbündete ansehen, die in dem Ebed den Messias aus Davids Stamm erblicken. Nur werden wir das Übel im folgenden einmal viel tiefer bei der Wurzel fassen, indem wir auf Grund einer eingehenden exegetischen Behandlung der Stücke erklären: Hier handelt es sich ebensowenig um einen Propheten wie Thoralehrer, wie Missionar, vielmehr um einen zum Leiter des neuen Gottesreichs bestimmten Davididen. Wir wissen wohl, dass wir damit tief eingewurzelten Anschauungen entgegentreten, und wollen es uns daher nicht verdriessen lassen, langsam und schrittweise in der Argumentation vorzugehen. Ich hoffe, derselben wird die nötige Beachtung nicht versagt werden.

§ 1. Jes. 42, 1—7.

In welchem Kreise oder Stande haben wir den zu suchen, von dem 42, 1—7 handeln?

v. 1. Nach dem Titel עַבְדִּי, über den wir in § 5 im Zusammenhang handeln werden, erhält er das Attribut בְּחִירִי. Dies

bekommen, abgesehen vom Volk 43, 20; 45, 4; Ps. 105, 43; 106, 5 und der Klasse der עַבְדֵי יי in demselben Jes. 65, 9. 15. 22, ähnlich wie den Titel Ebed der Patriarch Jakob Ps. 105, 6; 1 Chron. 16, 13, der Stifter der Gemeinde Mose Ps. 106, 23, König Saul 2 Sam. 21, 6 und König David Ps. 89, 4 (20). Vgl. 1 Sam. 10, 24; 16, 8 ff.; Deut. 17, 15; Hag. 2, 23. Von einem Propheten u. s. w. wird es nicht gebraucht. Das רָצְתָה נַפְשִׁי ist ebenso wie das אֶתְמָךְ־בּוֹ zu unbestimmt, um daraus Schlüsse zu ziehen, obwohl sich auch zu ihnen am besten die Aussagen über Mose Ex. 33, 12 und die erwählten Könige Ps. 89, 22; 2 Sam. 7, 9 als Parallelen heranziehen lassen. Das נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו kann natürlich von einem Propheten, es kann aber auch gerade so gut von einem zum Könige Bestimmten gesagt sein, vgl. 1 Sam. 16, 13; 2 Sam. 23, 2.

מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא: Da meint man nun den ersten handgreiflichen Beweis für den „Missionar“ zu haben. Allgemein erklärt man schlankweg מִשְׁפָּט v. 1. 3 und 4 als „der göttliche Rechtswille“, als „Objekt des religiösen Glaubens und Norm des sittlichen Handelns“, als „Inbegriff der Jahwereligion“, übersetzt das יוֹצִיא „hinaustragen, verkündigen“ und hat so den Weltmissionar fertig (so in merkwürdiger Übereinstimmung Dillmann, Duhm, Delitzsch, Bredenkamp u. s. w.). Da die ganze Redensart bei Deuterojesaja (bis auf v. 3) singulär ist, so fragen wir billig zunächst, wie man dazu kommt, dem מִשְׁפָּט hier jene Bedeutung zu vindizieren. Dass es dieselbe haben **kann**, soll keineswegs geleugnet werden vgl. Micha 3, 1; Jer. 5, 4; 8, 7; 2 Reg. 17, 27; Jes. 58, 2. Aber, dass es dieselbe hier habe, stellen wir auf Grund folgender vier Erwägungen energisch in Abrede.

a) Nicht zu empfehlen scheint jene Deutung schon der Umstand, dass das מִשְׁפָּט in 42, 1—4 immer indeterminiert ist. Bei der Bedeutung „Inbegriff der heilsamen Institutionen Gottes, objektive Religion, Summe der מִשְׁפָּטִים“ erwartete man nämlich auf Grund jener Parallelen ganz bestimmt eine Determination „Jahwes“, „meine“, mindestens die durch den Artikel. Eine Parallele bietet auch das Wort תּוֹרָה dar, indeterminiert bedeutet es immer den Akt der Unterweisung, Lehre, Rechtsprechung, determiniert (תּוֹרַת יי, תּוֹרַת הַכֹּהֵן etc.) kann es diesen natürlich

auch bedeuten, wohingegen das objektive Gesetz, die Summe der einzelnen torot immer durch ein determiniertes תּוֹרַת (stat. const., Suffix oder Artikel) ausgedrückt werden muss.

b) Als handgreifliche Parallele zu unserer Stelle bietet sich ausserhalb der Stücke 51, 4 dar. Allerdings ist jene Erklärung auch hier eingedrungen, aber ist dieselbe wirklich die nächstliegende oder auch nur passend? „Thora wird von mir ausgehen und meine mischpat zu einem Lichte der Völker“ (scil. natürlich auch: von mir, das umstrittene אַרְגִּיעַ behandeln wir erst bei 42, 4). Hier will sich jene Bedeutung doch aus folgenden Gründen nicht empfehlen. In v. 5 f. wird von der unmittelbar bevorstehenden Erlösung Israels auf der einen, dem Gericht über die diesem feindlichen Völker auf der anderen Seite gehandelt. Es liegt nun bei der asyndetischen Verbindung von v. 4 und 5 die Vermutung viel näher, dass v. 5 und 6 nur Ausführung des in v. 4 b Gesagten sind, mit anderen Worten, dass das Ausgehen von תּוֹרָה und מִשְׁפָּט seitens Gottes sich gerade in den Akten von v. 5 und 6 vollziehen wird, nicht aber einen gesondert jenen vorausgehenden Missionsakt darstellen. Denn erstens müsste man in diesem Falle ganz bestimmt eine Aufforderung an die Völker, jenem Folge zu leisten, umzukehren oder dergl. erwarten; davon keine Spur, v. 4 a ist ja nur die bekannte feierliche Einleitung einer wichtigen Ankündigung vgl. 49, 1. Zweitens ist es sonst überall deuterojesajanische Auffassung, dass gerade durch den Akt der Rettung Israels, dessen Kunde sich mit Blitzesschnelle unter den Völkern verbreitet, und nicht durch einen besonderen Missionsakt diese den überwältigenden Eindruck von der Einzigkeit Jahwes erhalten vgl. 40, 5; 42, 10 ff.; 45, 6. 14; 48, 20; 49, 22 f.; 52, 10. Danach können wir als sicher annehmen, dass auch 51, 4 ff. das מִשְׁפָּטִי sich nicht auf die durch Mission zu verbreitende Religion Israels bezieht, sondern auf etwas anderes; was, werden wir sogleich unter d) hören.

c) Dem Deuterojesaja ist die dem מִשְׁפָּט in 42, 1 ff. zugeschriebene Bedeutung „Rechtsverfassung, Religion“ auch sonst vollständig fremd. Das Wort bedeutet ihm entweder das juristisch-moralische Recht, das, was den einzelnen Völkern oder Individuen (von Gott) zukommt 40, 14. 27; 49, 4; 51, 4 oder die

Gerichtsverhandlung, den Rechtsstreit selbst 41, 1; 50, 8; 53, 8; 54, 17. Nach allen Regeln der Exegese hat man also zunächst zu versuchen, ob man nicht mit einer dieser Bedeutungen bei 42, 1 ff. auskommt.

d) Waren die bisherigen Erwägungen schliesslich nur einleitende und die beiden letzten nur für den von Gewicht, der die Ebedjahwestücke für deuterojesajanisch hält, so kommen wir nun zu dem ausschlaggebenden Argument: Der Kontext von 42, 1—4 beweist, dass der Verfasser bei dem יוֹצִיא מִשְׁפָּט an etwas ganz anderes als das Hinaustragen der Religion zu den Völkern, als das Missionieren gedacht hat. Wie gesagt, diese Phrase ist bei Deuterojesaja singulär und auch sonst im alten Testament sehr selten; wie hat man sie zu deuten? Etwas häufiger ist die Qalkonstruktion: מ״ יֵצֵא: das Recht geht hervor, es wird Recht gesprochen; von Gott gebraucht, bedeutet das zu gleicher Zeit: es wird Recht gewirkt, verschafft vgl. Hos. 6, 5; Hab. 1, 4; Ps. 17, 2 (auch Jes. 2, 3; 51, 4; Ps. 94, 15). Die Ausdrucksweise erklärt sich bekanntlich aus dem alten Ritus des Losens beim Thoraerteilen vgl. Jos. 19, 17 und meine Beitr. z. isr. Relgesch. II p. 116 ff. Wo sich aber die Hiphilkonstruktion findet, bedeutet sie in vollstem Einklang mit jener: jemandem Recht verschaffen vgl. Ps. 37, 6 (auch Micha 7, 9; Jer. 51, 10). Dem entsprechend ist es doch ganz selbstverständlich, dass man auch hier zunächst zu versuchen hat, ob man nicht auskommt mit der Übersetzung: er wird den Völkern Recht sprechen, wirken, verschaffen. Und siehe da, diese ist sogar die einzige, die der Kontext zulässt.

v. 2 nämlich führt nun offenbar das zuvor Gesagte aus: „Er wird nicht schreien und nicht erheben und nicht auf der Gasse seine Stimme hören lassen.“ Ein Objekt zu יִשָּׂא steht nicht da, die Vulgata liest פָּנִים, d. h. er wird nicht parteiisch sein. Dann hätten wir einen handgreiflichen Beweis dafür, dass wir es hier mit einem Richter oder Regenten zu thun haben. Indes, auch wenn das nicht der ursprüngliche Text sein sollte, wenn wir entweder mit Reichmann (Histor.-krit. Abh. H. 1 S. 53) יִשְׁאַג zu lesen oder auch einfach das קוֹלוֹ schon als Objekt zu יִשָּׂא zu ziehen hätten, passt dieser Vers zu einem missionierenden Wirken? Die erste Bedingung einer erfolgreichen missionierenden Thätig-

keit ist doch wohl, dass man weithin die Stimme, die Botschaft erschallen lässt, das hat auch Deuterojesaja gewusst 41, 1; 42, 11; 48, 20; 49, 1 etc.

Freilich, man sucht der Stelle einen tieferen Sinn abzugewinnen: „Also nicht tumultuarisch, agitatorisch, ostentativ wird er in seinem Lehrerberuf ans Werk gehen, sondern geräuschlos, still, anspruchslos, wie es sich ziemt nach dem Inhalt dessen, was er lehrt (vielleicht im Gegensatz gegen die falschen, demagogischen Propheten und gegen die Prahlereien der Götzenpriester und Manteis 44, 25)“, sagt Dillmann, ähnlich Delitzsch. Das lässt sich ja hören; aber erstens, wäre dieser Gegensatz, wenn von einem Missionar gehandelt würde, zumal bei einem Deuterojesaja, der überall für ein lautes Zeugnis eintritt, wirklich ein derartig naheliegender, dass, nachdem kaum der Beruf des Ebed bezeichnet war, derselbe sofort an jenem orientiert werden musste? Hätte nicht dann doch zunächst gerade nachdrücklich ausgesprochen werden müssen, dass der Knecht die Botschaft bis an die Enden der Erde tragen würde, um dann erst etwa die Art seines Vortrages näher zu charakterisieren? Und zweitens: traut man dem Verfasser eine derartige Ungeschicktheit zu, dass er die Thätigkeit dieses Propheten gerade sollte beschrieben haben durch Ausschliessung von Prädikaten, die sonst anstandslos in Bezug auf Jahwes Propheten gebraucht werden, während nie einmal die falschen Propheten (vgl. Micha 3, Jer. 24) unter diesem Gesichtspunkt dargestellt werden? vgl. Hos. 4, 1; 5, 1; 8, 1; Amos 1, 2; 3, 9; 5, 1; Micha 1, 8; Jes. 1, 2 ff.; 7, 3; 9, 7 f.; 28, 9 ff. 23; Jer. 1, 10; 4, 5; 5, 1. 20; 20, 8; Hab. 1, 2; Jes. 58, 1.

Will also diese Deutung auf jeden Fall als eine etwas unnatürliche, gekünstelte, weit hergeholte erscheinen (es spielt doch wohl unbewusst immer die Auslegung durch die Evangelien hinein), so wird die Beziehung auf einen Thoralehrer, die auf den ersten Blick annehmbarer erscheint, doch in sich selbst widerspruchsvoll. Duhm sagt S. 246: „Er verkündigt nicht Neues, keine aufregenden Beschlüsse und Thaten Gottes, die die Volksgemeinde mit oder wider Willen hören muss, sondern legt als Schriftgelehrter das Recht und die Thora aus, lehrt alte längst geoffenbarte Wahrheit und steht den einzelnen mit den

Mahnnngen und Tröstungen der Religion seelsorgerlich bei. — Er wirkt durch Belehrung und Unterredung und etwa noch durch sein Beispiel, und nicht auf der Gasse, sondern im Versammlungshaus, im Kreise der Gelehrten und Wissbegierigen, am Tisch oder am Krankenlager des Privatmannes.“ Gegen diese Auslegung an sich würde man wenig einwenden können aus dem einfachen Grunde, weil wir sonst von dem Thun und Treiben jener Thoralehrer herzlich wenig wissen, doch mögen schon Prov. 8, 1 ff.; Sir. 39, 1 ff. einige Bedenken wachrufen; auch dass Jesus trotz aller Synagogen die Gasse zum Schauplatz seiner Thätigkeit wählte, ist meines Wissens den Zeitgenossen nie auffallend gewesen. Jedenfalls aber führt diese Deutung zu einem offenkundigen Widerspruch zwischen v. 1 und 2; dort soll nach Duhm eine aktive Missionierung der Heidenwelt durch den Thoralehrer in Aussicht genommen sein, und hier schliesst sich derselbe von der Öffentlichkeit ab? Von zwei ganz verschiedenen Seiten des Berufes kann man doch nicht reden, da v. 3 b offenkundig das, was v. 2 und 3 gesagt wird, auch unter v. 1 b subsumiert. Daher scheinen mir die Prädikate, die in v. 2 negativ die Thätigkeit des Ebed schildern, viel eher darauf zu führen, dass es sich um einen Richter, Volksleiter, Regenten, als dass es sich um einen Thoralehrer handelt.

Nachdem in v. 1 gesagt ist: er wird den Völkern Recht sprechen oder verschaffen, d. h. aber, sie kraft des auf ihn gelegten Gottesgeistes regieren, wird dies sein Regiment beschrieben: es wird nicht das weltlicher Fürsten und Tyrannen sein. Das צָעַק ist der terminus technicus für das Aufbieten des Heerbannes, das Zusammenrufen des wehrfähigen Volkes seitens der Fürsten vgl. 1 Sam. 10, 17; 13, 4; Jud. 7, 23 f.; 10, 17; 12, 1; 2 Sam. 20, 4. 5; 2 Reg. 3, 21. Das זָעַק wird dann aber weiter von königlichen Edikten überhaupt gebraucht vgl. Jona 3, 7, auch 2 Sam. 15, 10. Und ganz dieselbe Bedeutung hat offenbar auch das „seine Stimme auf der Strasse hören lassen“ gehabt vgl. Esra 1, 1; der Ausdruck spielt auf die Herolde an, die öffentlich des Königs Absichten kund thaten vgl. 1 Sam. 11, 7; 15, 4; Jes. 40, 3. 9; Esther 8, 10; Dan. 3, 24. 31. Nehmen wir nun hinzu, dass überall nach alttestamentlicher Anschauung das

lärmende Wesen als ein Kennzeichen der gottfeindlichen Weltmächte und insbesondere ihrer Fürsten erscheint vgl Jes. 30, 7; 9, 4; 14, 11; 37, 23. 28 f.; Hab. 1, 10; Jer. 50, 11. 31. 35 f.; 51, 38. 55; Ez. 29, 3. 9; 30, 10; 32, 2. 12. 18. 23, so gewinnen wir für v. 2 den in den Zusammenhang vorzüglich passenden Gedanken: nicht nach Art der weltlichen Fürsten wird der Ebed bei seinem Regieren auftreten, sondern still, bescheiden, friedlich, weil er eben nur ein Werkzeug in Gottes Hand ist; es ist sachlich ganz dasselbe wie das, was Sach. 9, 9 b gesagt ist. Wird das Hervorkehren dieses Zuges schon aus der Sache selbst natürlich und verständlich, so vollends daraus, dass die Schilderung an dem Auftreten des Cyrus, der seine Feinde zerstampft und die ganze Welt von seinen Siegen reden macht 41, 2 ff. 25 orientiert ist.

v. 3 führt uns von der formalen Beschreibung der Regierung des Ebed auf die sachliche. Hier gerät die Deutung auf einen Propheten oder Thoralehrer noch mehr in die Enge; denn unterlässt der „Missionar“ in v. 2 etwas, was er absolut hätte thun müssen, so würde ihm hier etwas zugemutet, was er überhaupt nicht thun kann. „Geknicktes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden Tocht nicht auslöschen, in Treue wird er Recht sprechen.“ Was fangen jene Ausleger hiemit an? „Wo der Ebed so etwas trifft, sagt Dillmann, gibt er ihm nicht vollends den Todesstoss, sondern milde und freundlich richtet er das schon ersterbende Leben wieder auf, schont, heilt, belebt, kräftigt, rettet.“ Diese Worte zeigen nun sehr gut, was dastehen müsste, wenn hier von einem Missionar gehandelt würde, im Text steht aber nur etwas von der ersten Hälfte, und da erhebt sich denn doch die Frage: durch welche Ideenverbindung sollte der Verfasser darauf gekommen sein, seinen Helden davor sicher zu stellen, dass derselbe den der Verzweiflung Nahen den Todesstoss geben würde? Kann das ein Prophet oder Thoralehrer überhaupt? Hier versagt auch die Orientierung an den babylonischen Propheten vollständig. Duhm erläutert folgendermassen: „Vor allen Dingen zieht es ihn zu den Unglücklichen, Verzagten, Verzweifelnden; weit entfernt, ihnen den letzten Stoss zu geben, wie die Freunde des Hiob, geht er schonend mit ihnen



um, wie v. 3a leider nur negativ sagt (s. 50, 4). Sind doch seit Deuterojesaja die Elenden und Gebeugten das Hauptobjekt der Segnungen, Verheissungen und Tröstungen der Religion geworden.“ Jenes „leider“ ist sehr charakteristisch, es zeigt, dass das gerade hier fehlt, was bei der Berufsschilderung eines Seelsorgers am allerwenigsten fehlen dürfte. In Wirklichkeit wird, das muss jeder unbefangene Exeget sehen, das positive Gegenstück zu dem negativen v. 3a einfach in v. 3b stecken; das lässt sich freilich bei dieser Deutung nicht bewerkstelligen. Statt das nun zuzugeben und die Lösung in anderer Richtung zu suchen, renkt man lieber dem einfachen Texte die Glieder aus, deutet ihn dahin, der Ebed würde die ohnehin schon Verzagten durch seine Predigt nicht noch ganz niederdonnern, legt frisch und munter die positive Hauptseite des missionierenden Berufes in den Text erst hinein und lässt die drei letzten Worte des Verses als ein überflüssiges Beiwerk nachhinken.

Statt dessen wird doch jeder, der von den richtig verstandenen vv. 1 und 2 herkommt, sofort sehen, dass hier wieder von dem Herrscher und Regenten die Rede ist, der thatsächlich die Macht hat, zu unterdrücken, zu brechen, auszulöschen. Er thut es aber nicht, er handelt nicht wie die weltlichen Tyrannen, wie die einstigen verweltlichten Obersten, Richter und Könige Israels vgl. Am. 2, 6 f.; 4, 1(!); Micha 2, 8; 3, 9; Jes. 1, 17; 3, 14 f.; 10, 2; Hab. 1, 4; 2, 6 ff.; Jer. 23, 2 etc., die עֲנָוִים und דַּלִּים können sicher sein, dass sie bei ihm ihr Recht finden, er handhabt nach v. 3b dasselbe in Treue. Über die vorexilischen Obersten erging das Verdikt: „Die Schwachen stärktet ihr nicht und das Kranke heiltet ihr nicht und das Verwundete verbandet ihr nicht, das Versprengte holtet ihr nicht zurück und das Verirrte suchtet ihr nicht auf, sondern mit Härte regiertet ihr sie und mit Tyrannei“ Ez. 34, 4 ff. 18 f. Das war die Krankheit, an der vor allem das vorexilische Israel zu Grunde gegangen war; man müsste ja die Bücher der Propheten ausschreiben, um das darzustellen. Und das war's, was Israel, hinausgestossen ins Exil, als die grosse Krankheit empfand, an der die Völkerwelt überhaupt litt, dass nur das Recht des Starken galt, dass ein Recht für die Schwachen nicht existierte vgl. Jes. 41, 14. 17; 47, 6; 49, 24; 54, 14 ff.

Daher bedeutet die Wiederaufrichtung Israels, die Neugründung des Gottesreiches zugleich die Aufrichtung des Rechts auf Erden, in Israel selbst wie in der Völkerwelt 51, 4 ff. Man darf in dem Zusammenhang von 42, 1—4 das „zerbrochene Rohr" weder auf jenes beschränken, noch es ausschliessen vgl. 11, 4; Ps. 72, 2. 12.

Dass der Ebed nun in diesem Zusammenhange lediglich als Richter und Regent in Betracht kommt, bestätigen schliesslich die drei letzten Worte von v. 3. Die sollen sich auf die Verbreitung der Religion beziehen? Das לֶאֱמֶת müsste dann entweder bedeuten „gemäss der Wahrheit", damit aber käme ein Gegensatz zu falschen Religionen und Irrlehren hinein, der wie Duhm mit Recht bemerkt, dem Kontext durchaus fremd ist. Oder man müsste erklären „redlich, getreu, den Erwartungen seines göttlichen Auftraggebers entsprechend". Aber dagegen ist zu sagen, dass אֱמֶת von der Treue in der Berufsarbeit im allgemeinen fast nie gebraucht wird (Neh. 7, 2?). Wohl aber ist es fast ein terminus technicus bei der Handhabung des Rechts, das Hauptterfordernis, welches an den Richter und Regenten gestellt wird vgl. Ex. 18, 21; Jes. 11, 5; 16, 5; Ez. 18, 8; Sach. 7, 9; Ps. 45, 5; Prov. 20, 28; 29, 14 (!) (das לְ ist das der Norm vgl. Jes. 11, 3; 32, 1). Und nur bei dieser Deutung ergänzen sich v. 3 a und 3 b wirklich zu einem Ganzen.

v. 4. „Er wird nicht verlöschen und nicht zerbrechen, bis er auf Erden das Recht begründet hat, und auf seine Thoraerteilung harren die Inseln." Wir haben schon in I § 5 gehört, dass dies einer der Verse ist, auf Grund deren viele Forscher daran Anstoss nehmen, dass der Ebed ein historisches Individuum sein sollte. Das wäre nun ja thatsächlich ohne weiteres ausgeschlossen, wenn wirklich hier gesagt wäre, jener sollte die israelitische Religion zu allen Völkern bringen. Aber das kann nur eine oberflächliche Betrachtung aus demselben herauslesen. Es steht in Wirklichkeit einfach da: er wird das bis jetzt umgestürzte und damit aus der Welt so gut wie verschwundene Recht auf Erden wieder aufrecht hinstellen, d. h. natürlich dasselbe wieder geltend machen, ihm Anerkennung, Realität verschaffen, und auf diesen Moment, mit dem eine gerechte Schlich-

tung aller Streitsachen in der Völkerwelt beginnt, harren schon die Nationen. Fände man den Vers etwa in einem paulinischen Briefe, so dürfte man sich nicht wundern über das, was aus ihm herausgelesen ist. So aber haben wir doch auf alle Fälle zunächst zu versuchen, ihn nach den Gedankengängen Deuterojesajas zu interpretieren.

Es begegnen uns in diesem Verse zwei neue Ausdrücke, und aus beiden hat man die Berechtigung der Annahme eines Propheten oder Thoralehrers abzuleiten versucht. Zunächst fasst man das יָשִׂים in Parallele zu dem früheren יוֹצִיא = begründen auf Erden d. i. ausbreiten. Aber das ist eine Hineintragung; יָשִׂים heisst „aufrecht hinstellen“, das kann dann natürlich auch bedeuten „begründen“ vgl. Ps. 78, 5, aber gerade an einem bestimmten Punkte auf Erden. Entweder ist selbstverständliche Voraussetzung, dass dieser Punkt Jerusalem ist vgl. Jes. 2, 1 ff., oder es ist mit Klostermann das בָּאָרֶץ „im Lande d. i. in der Heimat“ zu übersetzen, womit jener noch ausdrücklich angegeben wäre. Auf jeden Fall enthält das יָשִׂים eine dem „ausbreiten“ gerade entgegengesetzte Bedeutung; hiefür hätte das Hebräische genügend andere Ausdrücke wie הַשְׁמִיעַ, הִגִּיד oder dergl. gehabt. Als beste Parallele ergibt sich das הַצִּיגוּ מ״ Amos 5, 15 (vgl. auch 5, 24; Jes. 1, 21, das Gegenteil ist das לָאָרֶץ הִנִּיחוּ Am. 5, 7).

Zweitens verweist man auf das תּוֹרָתוֹ, da hätte man doch einen handgreiflichen Beweis, in welchen Kreisen der Ebed zu suchen sei. Indes muss erst daran erinnert werden, dass תּוֹרָה auch die Rechtsprechung bedeutet Hab. 1, 4; Ex. 18, 13 - 27, dass diese neben den Priestern Deut. 33, 10 in vorexilischer Zeit auch die Ältesten, Obersten und in erster Linie der König inne hatten vgl. 1 Sam. 7, 15; 2 Sam. 14, 1 ff.; 15, 2; 23, 3; 1 Reg. 3, 16 ff.; 10, 9; Jes. 1, 21 ff.; Deut. 17, 9; 19, 12; Prov. 16, 11? Es mag hier genügen, einerseits auf die exilische Stelle Threni 2, 9 zu verweisen: „Ihr König und ihre Obersten sind unter den Heiden, so dass es keine Thora gibt.“ Das bedeutet doch: wenn es wieder einen König und Oberste geben wird, wird's auch wieder Thora geben. Anderseits erinnere ich an das, was man vom Messias erwartete Jes. 11, 1 ff. 10; Jer. 23, 5; Ps. 72,

2. 10 f.; auch ihm sind alle wichtigeren Rechtssachen Israels wie die der Völker vorbehalten.

Nun bietet uns aber das deuterojesajanische Buch selbst eine naturgemässe Parallele zu unserem Verse dar 51, 4. Allerdings ist das אַרְגִּיעַ hier vielfach angezweifelt und nach der LXX zu v. 5 gezogen, indes ohne genügenden Grund, da der Parallelismus am Schlusse von v. 4 ein Verb erfordert, während anderseits v. 5 auf diese Weise überladen würde. הִרְגִּיעַ hat Jer. 31, 2; 50, 34 die Bedeutung „Ruhe verschaffen“, daraus würde sich für Jes. 51, 4 sehr gut die Bedeutung „fest hinstellen“ ergeben als Parallele zu dem יָשִׂים 42, 4. Wie das nun im dortigen Kontext gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein und ist schon zu v. 1 von uns bewiesen: nicht von einer durch Mission zu vollziehenden Bekehrung der Völker, sondern Gott spricht Recht und richtet seine מִשְׁפָּט auf Erden auf, indem er jetzt auf der einen Seite Israel erlöst (5 a α), auf der anderen die feindlichen Völker richtet (5 a β), auf diesen Moment harren die zwischen beiden stehenden Nationen (5 b), denn nach diesem gewaltigen Gericht bricht die Zeit der nicht wieder vergehenden göttlichen Gnade und Gerechtigkeit auf Erden an (v. 6).

Und eben dies ist die Grundanschauung des deuterojesajanischen Buches überhaupt, dieselbe Anschauung, die wir 42, 4 finden. Durch die Rettung Israels wird die Majestät Gottes allem Fleische offenbar 40, 5; bis jetzt hatte Israel keine מִשְׁפָּט gefunden 40, 27, nun aber wird in grosser Rechtssitzung, bei der alle Nationen als Zeugen fungieren, dargethan, was Gott alles schon gethan hat, um die grosse Rechtswiederherstellung in der Völkerwelt einzuleiten Kap. 41, von ihrem Vollzuge aber handeln 42, 1—9. In das Jauchzen über sie stimmen denn auch alle Bewohner der Erde, natürlich soweit sie nicht von dem Gerichte betroffen werden, ein 42, 10—13. Sie bedeutet das grosse Fiasko für die Götzen 42, 14—17. Das wird Kap. 43 und 44 immer wieder variiert. In Kap. 45 wird ausgeführt, wie durch die Kunde von dem, was Gott mit Cyrus gethan v. 1—7, und von der sich daran anschliessenden Erlösung Israels v. 13, die, wenn ich so sagen darf, in dem grossen Rechtsstreit unparteiischen Völker ohne jede weitere Mission zu der Anerkennung des einen,

wahren Gottes geführt werden v. 14, 23. Kap. 46 und 47 wenden sich dann der Macht zu, durch deren Vernichtung vor allem das Recht wiederhergestellt, der göttliche Plan durchgeführt wird 46, 10; 47, 6—8; 48, 14; wiederum wird daher betont, wie die Kunde von der Erlösung Israels bis an die Enden der Erde dringen wird 48, 20. Ist jene vollzogen, so richtet Gott einfach ein Panier auf, und die Völker kommen, unterwerfen sich freiwillig Israel 49, 22 f., nur mit den wirklichen Feinden Israels ist's aus 49, 25 f.; 51, 22 f., die anderen Völker aber erkennen, dass Gott der lebendige Helfer Israels ist 49, 26. Sie harren daher gespannt auf die grosse Abrechnung, der Heil und Gerechtigkeit folgt 51, 4—6. Wenn also Gott Israel erlöst, so sehen alle Enden der Erde seinen Arm, sein Heil 52, 10. Dann wird das neue Israel fest gegründet sein in Gerechtigkeit 54, 14, ein ewiger Bund wird mit ihm geschlossen, die alten David gegebenen Verheissungen gehen in Erfüllung. Und in welcher Weise? Nicht werden etwa die Nationen durch Mission ihm zugeführt, sondern einfach als ein Zeuge für die Völker steht das wunderbar gerettete Herrscherhaus in der Welt da; von selbst eilen infolgedessen die Nationen zu ihm 55, 4 f. Das תִּקְרָא hier muss nach den Gesetzen des Parallelismus von dem Rufe des Herrn an seine Diener gebraucht sein, die auf den Ruf eilig herbeispringen vgl. 2 Sam. 22, 45 und Duhm z. St. Der Heimweg aus Babylon bleibt das ewige Erinnerungszeichen an die Rettungsthat 55, 13.

Und nun fragen wir jedermann: reiht sich nicht 42, 4 nach unserer Deutung vorzüglich in diesen Gedankenkreis ein: der Ebed ist der, der bei dieser Rettung an der Spitze des Volkes steht, dasselbe aus der Knechtschaft zu führen und wieder aufzurichten hat, der infolgedessen das Werkzeug in der Hand Gottes ist, durch welches nun thatsächlich die מִשְׁפָּט auf Erden wieder hergestellt wird, das Panier und der Hauptzeuge für die Völker alle, insbesondere die bis jetzt unterdrückten, die auf jene Macht- und Gerechtigkeitsbethätigung Gottes wie auf die sich daran schliessende Schlichtung ihrer Zwistigkeiten harren. Ergibt sich dies nicht sogar eigentlich als ein notwendiges Bindeglied in jener Gedankenkette? Man nehme jene anderen

Stellen nur wirklich ernst, und man wird sich auch über 42, 4 nicht mehr wundern. Oder ist es denn so unglaublich, dass Gott, wie er seinerzeit das Volk durch einen Mann aus Ägypten geführt, wie er dann dessen Grösse in der Völkerwelt durch einen anderen, David begründet, so nun auch das neue Gottesreich durch einen begründen und von ihm leiten lassen will?

Und wir fragen weiter: enthält 42, 4 nach unserer Deutung nun noch eine Aufgabe, die den Rahmen einer geschichtlichen Persönlichkeit sprengt? für den nüchternen Verstand ja, für einen Deuterojesaja aber — und darauf allein kommt es an — nimmermehr. Denn dem, der überhaupt annahm, dass sich die Heidenvölker alle, überwältigt von der göttlichen Wunderthat an Israel, diesem und seinem Gotte zuwenden würden, dem musste es doch ganz selbstverständlich erscheinen, dass sie sich in erster Linie mit ihren Rechtssachen an den Leiter des neugegründeten Gottesreichs wenden würden. Daran wird durch den Umstand nichts geändert, dass wir nicht mehr vermögen, dem Manne seine einzelnen Gedanken nachzurechnen, der von der syrischen Wüste 40, 4 f., von Meer und Inseln 42, 10, von Wild, Bäumen und Steppe 43, 20; 55, 12 f., ja von Himmel und Erde 51, 6 erwartete, dass sie jetzt die Allgewalt Gottes verkünden würden. Der bedurfte keines Missionars.

Es ist mir nur ein Beweis für die Richtigkeit meiner Deutung, wenn Duhm und seine Nachfolger dem Thatbestande entsprechend sagen: eine wirkliche, aktive Mission kennt Deuterojesaja nicht, und dann deswegen die Ebedjahwestücke aus dem Buche streichen. Nein, diese kennen dieselbe ebensowenig, sie ist nur ganz fälschlich hinein interpretiert. Jene sind aber so gewiss deuterojesajanisch, wie etwa die Cyrusstücke. Sie befinden sich bei wortgetreuer Interpretation mit dem übrigen Buche in schönster Harmonie. Doch greifen wir nicht vor (vgl. Kap. V).

Exkurs: Obwohl es nach dem Vorausgehenden schon fast unnötig erscheinen möchte, soll doch unsere Deutung des Verses noch durch zwei parallele Anschauungen in anderen Büchern kurz gestützt werden. Zunächst ist zu beachten, dass wenigstens ansatzweise uns auch sonst in der zeitgenössischen Litteratur die Anschauung entgegentritt, dass die Völker durch den Fall Babels und die damit verbundene Erlösung Israels in ihr verlorenes Recht eingesetzt werden und daher auf diesen Moment harren. Es sind verwandte

Gedanken, die uns Jes. 13 und 14 entgegentreten, freilich hier weit weniger schön und tief ausgeführt: die Zerstörung Babels ist mit dem Gerichtstage über die Welt identisch Kap. 13, nach derselben kehrt Ruhe in der Welt ein 14, 7. 16, alles hat darauf geharrt und bricht nun in Jubel aus 14, 8 ff. Israel kehrt heim und Fremdlinge wie Völker schliessen sich ihm an 14, 1—3. Gleiches gilt von Jer. 50 und 51. Mit Blitzesschnelle verbreitet sich die Kunde von Babels Fall unter alle Völker 50, 2. 46, der Hammer, der die ganze Welt schlug, ist abgehauen 50, 23, jetzt bekommt die Erde Ruhe 50, 34. Nun kommt Israels gerechte Sache ans Licht 51, 10; es ist ein Triumph über die Götzen überhaupt 51, 15 ff. (Auch Hab. 2, 6—20 ist hier vielleicht zu nennen vgl. v. 14. 17 b. 18 f.) Natürlich, auf der anderen Seite zeigt sich gerade bei einem solchen Vergleiche auch die gewaltige Überlegenheit Deuterojesajas; wie ungleich mehr tritt dort der Gedanke an die Rache hervor und das Interesse für die anderen Völker zurück; aber, wie gesagt, ansatzweise haben wir diesen Gedanken doch auch in diesen Produkten.

Und zweitens findet sich in der ungefähr zeitgenössischen Litteratur auch der Gedanke, dass nicht etwa auf dem Wege der Mission, sondern einfach durch die Thatsache ihrer Existenz Zion bezw. der Messias die Völker an sich und damit eben zu dem einen Gotte ziehen werden. Diese wirken gewissermassen magnetisch anziehend auf die Nationen, die zu dem Gottesvolke kommen, nicht umgekehrt; jene werden als die sittlich-religiösen Centren der Erde hingestellt. Da haben wir bekanntlich zunächst die grandiose Weissagung Jes. 2, 2 ff.; Micha 4, 1 ff. Ist es denn in der Hauptsache etwas anderes, was hier, als das, was nach unserer Deutung 42, 1—4 verkündet wird: vom Zion, den sich Gott zu seinem Wohnsitze auf Erden erkoren hat, geht die grosse Rechts- und damit Friedensherstellung in der Welt aus; von dort holen sich die Völker ihre Rechtsentscheidungen. Der einzige Unterschied ist, dass hier das eine Organ und Werkzeug, welches sich vor allem Gott erwählt hat, nicht genannt wird. Das geschieht aber Jes. 11, 10 vgl. auch Micha 5, 3: „Er wird gross sein bis an die Enden der Erde.“ Hier sehen wir nun schon handgreiflich, wo im Volke wir dies Organ näher zu suchen haben, welches aller Welt Thora erteilen wird. Auch an Ps. 72, 2. 10 ff.; 122, 4 f. mag hier noch einmal erinnert werden (auch 2 Sam. 7, 19?). An all diesen Stellen tritt uns derselbe Gedanke wie Jes. 42, 1—4 entgegen; nicht ein Missionar zieht zu den Völkern hinaus, sondern diese kommen zu dem Thoraerteiler (aus Davids Haus) nach Jerusalem; es ist derselbe Gedanke, der uns keimartig schon in Altisraels Religion begegnet vgl. 2 Sam. 20, 18; 1 Reg. 10, 1 ff.; 2 Reg. 5, 1 ff.; 8, 7 ff.

Damit schliessen wir ab. Sowohl der einfache Text von v. 4 wie der Gedankengang des ganzen deuterojesajanischen Buches wie die zeitgenössische Litteratur bestätigen uns gleichermassen, dass wir jenen richtig gedeutet haben, dass er sich

weder auf einen Propheten noch Thoralehrer, sondern auf einen Volksleiter, einen Fürsten bezieht, der durch die Herausführung und Wiederaufrichtung Israels das Recht auf der Erde wieder begründen soll. Indem wir v. 5 überschlagen können, weil derselbe nichts für die uns beschäftigende Frage hergibt, kommen wir zu

v. 6: „Ich Jahwe habe dich in Gerechtigkeit berufen und will deine Hand fassen und dich bewahren und dich machen zu einem Bunde mit dem Volke, zu einem Lichte der Völker.“ Dass die Ausdrücke von v. 6 a wenigstens sehr gut auch auf einen Fürsten passen, mag schon durch die Parallele von 45, 4 b. 5, bewiesen werden, desgleichen durch 49, 6 vgl. mit Ez. 6, 12, dass das אֶצָּרְךָ gerade von einem Exilierten gebraucht sein könnte. In v. 6 b aber kommen wir zum ersten Male zu einer Stelle, die uns darthut, dass es sich um einen Davididen handeln m u s s, während man bis jetzt immer noch an irgend einen anderen zu fürstlichen Ehren bestimmten Volksleiter denken konnte. Dieses Faktum habe ich Serubbabel S. 171—74 auf Grund des בְּרִית עָם so eingehend bewiesen, dass ich hier ganz kurz rekapitulieren kann (vgl. auch I § 3).

Nicht nur die beiden grossen Propheten, die die exilische Zeit inaugurierten, haben mit Bestimmtheit erwartet, dass mit dem Ende derselben ein Davidide, ein zweiter David einen neuen Bund zwischen Gott und Volk vermitteln würde vgl. Jer. 30, 9. 21; 31, 31 ff.; 33, 21; Ez. 34, 24 f.; 37, 23 f. 26; desgl. Hos. 2, 20 ff. mit 3, 5. Nein, auch Deuterojesaja selbst hat handgreiflich ausgesprochen, dass die in seiner Zeit sich vollziehende Aufrichtung des Neuen Bundes eine Erfüllung der David gegebenen Verheissungen sei 54, 10; 55, 3 f. V. 3 b und 4 etwa mit Stade (Geschichte Isr. II S. 70. 87) oder Krätzschmar (Bundesvorstellung S. 170) aus dem Grunde zu streichen, weil letzterer versuche, im Gegensatz zu v. 3 a und 5 die berith auf die Vergangenheit zu beziehen, geht nicht an, denn jener handelt vielmehr auch von der e w i g e n Gültigkeit der Davidberith d. h. aber auch von der Zukunft; ausserdem würde dann die 2. Pers. Sing. in v. 5 sehr auffällig werden, im übrigen vgl. Duhm z. St. Mag nun in v. 5 das Volk oder der alte David oder der gegen-



wärtige angeredet werden, in jedem Falle involviert v. 4 den Gedanken, dass gerade das davidische Haus als der Mittelpunkt des neuen Gottesreichs dastehen würde. In jedem anderen Falle wäre die Bezeichnung des neuen Bundesschlusses als einer Erfüllung der David gegebenen Verheissungen v. 3 der barste Unsinn, denn das war ja gerade die Hauptsache in diesen, dass immerdar ein Glied des Hauses auf dem Throne Davids sitzen würde vgl. 2 Sam. 7, 16. 26; 23, 5; Ps. 89, 5. 30; 132, 11. 17. Daher würde sich der Verfasser von Jes. 42, 1—7 nicht nur in den schroffsten Widerspruch zu jenen exilischen Propheten, sondern auch zu Deuterojesaja selbst gesetzt haben, wenn er die Neuaufrichtung des Bundes von einem anderen als einem Davididen erwartete. Um das aber anzunehmen, müssten zwingende Gründe vorliegen. Vielmehr lehrte ja gerade die deuteronomische Geschichte, von der doch auch jener in etwas beeinflusst ist, dass schon früher Davididen den Bund zwischen Gott und Volk aufgerichtet hätten; vor allem das Bild Josias 2 Reg. 23, 3 mag dem Verfasser vor der Seele gestanden haben, im übrigen vgl. 2 Sam. 23, 5 [1]).

Doch in dem לְאוֹר עַמִּים will man noch einmal wieder einen Hinweis auf den Missionar erblicken! Unklare Gedanken an die Erleuchtung durch die christliche Predigt spielen hinein. Indes, haben wir soeben zu v. 4 gesehen, dass jeglicher Gedanke an eine Heilspredigt unter den Völkern dem Kontexte wie

---

[1]) Ich möchte nicht ganz die Vermutung unterdrücken, dass vielleicht noch unmittelbarer in dem Ausdruck ein Hinweis darauf steckt, dass wir es hier mit dem künftigen Herrscher aus Davids Haus zu thun haben. Es lassen sich nämlich einige Spuren dafür nachweisen, dass, wenn einmal die reguläre Succession gewaltsam unterbrochen war, der Regierungsantritt eines neuen Königs in Form einer Berithschliessung zwischen ihm und dem Volke vor sich ging vgl. 2 Sam. 5, 3; 2 Reg. 11, 4 ff. 17 b; 2 Chron. 23, 3. Dann wäre zu übersetzen: ich mache dich zum (Gegenstande einer) Verpflichtung des Volkes vgl. Gen. 31, 4. 46. 48. 50; 1 Sam. 14, 24 ff.; Ez. 17, 13 ff.; Jos. 24, 25, wo auch berith eine einseitige Verpflichtung bedeutet (Krätzschmar S. 31—35). Die Parallele zu dem אור bliebe auch so gewahrt, denn auch dies bedeutet hier ja Gegenstand des Lichtes d. i. Leuchter. Die würde übrigens auch bestehen bleiben, wenn man berith einfach nach dem babylonischen biritu als „Gegenstand der Verheissung“ deutete.

Deuterojesaja überhaupt fernliegt, so wird uns jener Ausdruck kaum darin wankend machen. Im Gegenteil. Wir wollen zwar weniger daran erinnern, dass derselbe ohne weiteres Bezeichnung für einen Herrscher sein könnte vgl. 2 Sam. 21, 17; 23, 4; Jes. 9, 1; Prov. 16, 15; Ps. 132, 17, denn 49, 6 b; 51, 4–6 führen hier eher auf eine andere Ideenassociation. Wenn nämlich 49, 6 b steht: „Ich mache dich zu einem Lichte der Völker, dass mein Heil bis an das Ende der Erde reicht," so bedeutet das nach dem nunmehr genügend nachgewiesenen Gedankenkomplexe Deuterojesajas nicht: du wirst die Botschaft von dem Heile bis an die Enden der Erde tragen, sondern: ich werde dich zu einem so hellen Lichte machen, dass man dich, d. h. das dir und dem Volke von mir widerfahrene Heil, die Rettung (vgl. die Parallele von ךָ und יְשׁוּעָתִי) bis an die Enden der Erde, von ihnen her sehen kann. Muss ich noch einmal wieder auf 45, 6; 49, 22; 52, 10 etc. verweisen? Als besondere und neue Parallele möchte ich nur noch 9, 1 heranziehen, verweise auch schon im voraus auf 52, 15. Dass diese Deutung die richtige ist, bestätigt 51, 4 zur Evidenz. Dort wird dasselbe, was 42, 6 vom Ebed, von der מִשְׁפָּט Gottes prädiziert; dass wir es da nicht mit dem Hinaustragen derselben zu den Heiden zu thun haben, ist nun schon mehrfach bewiesen. Der Gedanke ist einfach der: in der jetzt mit einem Völkergericht verbundenen Erlösung Israels kommt die מִשְׁפָּט Gottes wieder zum Vorschein und wird als ein weithin leuchtendes Licht von allen Völkern gesehen, Gottes Heil und Gnade für alle Zukunft mit sich bringend. Ausserdem muss erwähnt werden, dass אוֹר in Bezug auf geistige Belehrung, Unterweisung, Erleuchtung im alten Testamente nur sehr selten gebraucht wird, z. B. Prov. 6, 23 (Jes. 2, 5 kann es auch auf das „er wird richten" in v. 4 zurückblicken), dass es aber unendlich häufig die Akte bezeichnet, in denen Gott sein Heil und seine Gerechtigkeit bezw. die seines Volkes auf Erden durchsetzt vgl. Jes. 9, 1; 10, 17; 30, 26; Hi. 22, 28; Ps. 37, 6; Hos. 6, 5; Micha 7, 8; Zeph. 3, 5; Jes. 60, 1. 19 f. etc. Doch was suchen wir in der Ferne? Den besten Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung des „zu einem Lichte der Völker" haben wir in unmittelbarer Nähe, in

v. 7: Hier nämlich gesellt sich zu jenen zwei Zweckbestimmungen des Ebed noch eine dritte: „Um blinde Augen zu öffnen, aus dem Kerker Gefangene zu führen, aus dem Gefängnis die, die in Finsternis sitzen". Natürlich, auch hier hat man einen geistlichen Sinn hineinzulegen gesucht, man hat den Vers halb auf Israel, halb auf die Heiden bezogen, dann herausgelesen, dass der Ebed die bisher geistig Umnachteten durch Belehrung zu erleuchten hätte, und damit hatte man den Missionar glücklich wieder auf die Bildfläche gebracht. Aber erklären wir den Vers doch nur nach deuterojesajanischem, mindestens hebräischem Sprachgebrauch und nicht nach neutestamentlichem! Über den Sinn von v. 7 b kann man schwerlich im Zweifel sein. Gefangen ist bekanntlich Israel vgl. 40, 1; 42, 22; 43, 8. 19 ff.; 45, 13; 47, 6; 48, 20 etc.; und wenn uns diesbezügliche Ausdrücke hier in einem im übrigen exilischen Buche begegnen, so ist es doch ein starkes Stück, an etwas anderes zu denken als an diese wirklich Gefangenen und ihre Rettung. Dass das יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ in Parallele zu dem אַסִּיר (hier wie 49, 9) nichts anderes als dies bedeuten kann, dürfte so wie so kaum geleugnet werden; wir können aber noch zum Überfluss eine ganze Reihe von Belegen dafür erbringen, dass die חֹשֶׁךְ teils Bild für Unglück überhaupt teils gerade für das Exil ist vgl. Jes. 9, 1; Ps. 23, 4. 6; 107, 10. 14; Threni 3, 6 f. Ja, bei Deuterojesaja selbst tritt uns das Wort in dieser Bedeutung entgegen 45, 19; 47, 5. Vollends, wenn wir die Parallele zwischen Wüste und finsterem Land Jer. 2, 31 beachten, könnten wir auch jene Bezeichnungen hier heranziehen vgl. Ps. 63, 2; 68, 7; Ez. 19, 13; 20, 35; Jes. 21, 1; Jer. 17, 6; Sach. 9, 11.

Aber steht es nun mit v. 7 a anders? Muss uns nicht gerade die unmissverständliche parallele Vershälfte 7 b jene interpretieren? Wie kann 7 a geistig und 7 b real gemeint sein? In Wirklichkeit gibt uns sogar gerade der letzte Ausdruck in 7 b den Schlüssel zum Verständnis derer in 7 a: weil das Exil die Stätte der Finsternis ist, werden die in ihm Befindlichen bezeichnet als die Blinden, und, wenn blinde Augen geöffnet werden sollen, so heisst das, die Gefangenen sollen aus dem Exil geführt werden. Dass Deuterojesaja auch sonst das Wort „blind" in dieser Bedeutung gebraucht hat, dafür haben wir einen hand-

greiflichen Beweis in 42, 16 (über 42, 18 ff.; 43, 8 vgl. Kap. V § 3). Es ist für die ganze Diskussion einfach verhängnisvoll geworden, dass in andern prophetischen Schriften das „blind“ und „taub“ thatsächlich vielfach von der geistlichen Umnachtung gebraucht wird und dass man diese Beziehung in ganz unberechtigter Weise hier hineingetragen hat (wir kommen auch darauf in Kap. V zurück).

Man kann aber noch auf einem indirekten Wege unsere Auslegung stützen. Wenn v. 7 a wirklich ein anderes Moment als 7 b enthielte, von der Beseitigung geistiger Umnachtung handelte, so dürfte dies doch gewiss 49, 9 nicht fehlen. Dort aber haben wir in einfacher Parallele die Gefesselten und die in Finsternis Befindlichen. Kurzum, es kann nicht zweifelhaft sein, dass in 42, 7 schlechterdings nichts anderes als Aufgabe des Ebed hingestellt ist, denn dies, dass er die gefangenen Israeliten aus dem Exil zurückführen soll. Damit verstehen wir nun auch, dass die dreimaligen Zweckbestimmungen mit לְ thatsächlich auf gleicher Stufe stehen. Es handelt sich um ein und dasselbe Faktum, nicht um verschiedene Berufe, sondern um zwei verschiedene Seiten des Berufs: zum Herausführer Israels ist der Ebed bestimmt; indem er das vollführt, wird er auf der einen Seite für Israel der Mittler des neuen Bundes, auf der anderen für die Heiden das Licht, das Panier, das Signal, dass die Zeit der Gerechtigkeit und des Heils auf Erden angebrochen ist.

Damit schliessen wir diese Erörterung ab. Wir haben dieselbe sehr eingehend führen müssen, weil es hier gilt, mit tief eingewurzelten falschen Anschauungen einmal gründlich aufzuräumen. Wir haben fast jedes einzelne Wort in 42, 1—7 geprüft und beinahe bei jedem derselben gefunden, dass es sich nicht um einen Propheten oder Thoralehrer, sondern um einen Volksleiter, Richter, Regenten handelt, der zur Wiederaufrichtung Israels und zum Haupte des neuen Gottesreiches bestimmt ist. Ist damit von vorneherein wahrscheinlich, dass es sich um einen Davididen handelt, so haben wir einen ausdrücklichen Beweis dafür noch in v. 6 b gefunden. Wir haben uns jetzt den Weg geebnet, in kürzerer Weise die anderen Ebedjahwestücke auf die vorliegende Frage hin prüfen zu können.

§ 2. Jes. 49, 1—9.

Wo, in welchen Kreisen des Volkes haben wir den zu suchen, von dem 49, 1—9 handeln? Wir kommen damit zu dem Abschnitte, in dem man die sichersten Indizien für einen Propheten oder Thoralehrer finden zu können glaubt und wo man doch gerade am sichersten an der richtigen Deutung vorbeigegangen ist.

v. 1: „Höret auf mich, ihr Inseln, und merket auf, ihr Völkerschaften in der Ferne; Jahwe hat mich vom Mutterleibe an berufen, von meiner Mutter Schoss an meinen Namen genannt.“ Wer wollte leugnen, dass diese Worte uns sehr an Jer. 1, 5 erinnern und vorzüglich in den Mund dieses Propheten passen würden? Und doch, dort haben wir auch sogleich die Berufsbestimmung נָבִיא deutlich angegeben, aber hier? Wer vollends könnte angesichts 45, 3 b. 4; 48, 14 f. leugnen, dass jene Aussage auch von jedem anderen gelten konnte, den Gott zum Werkzeug der Wiederaufrichtung Israels bestimmt hatte?

v. 2: „Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert — im Schatten seiner Hand verbarg er mich — und machte mich zu einem spitzen Pfeile — in seinem Köcher versteckte er mich.“ Abermals leugnen wir in keiner Weise, dass auch dieser Vers in den Mund eines Propheten passen würde vgl. Jer. 1, 9; 23, 29; auch Hos. 6, 5, auf die Vorträge eines Thoralehrers allerdings, wenigstens so, wie Duhm S. 286 ihn geschildert hat, bedeutend weniger. Dagegen vermag ich hier nicht mehr zuzugeben, dass diese Deutung nach sonstiger alttestamentlicher Darstellung die nächstliegende sei. Näher liegt auf jeden Fall die Beziehung auf einen Regenten oder Richter. Denn es ist doch thatsächlich nur die Ausübung der hier genannten Ausrüstung, wenn von dem Reis aus Isais Stumpf gesagt wird: „Er wird die Gewaltthätigen mit dem Stocke seines Mundes schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen die Gottlosen töten“ 11, 4. Es ist dieselbe Ausrüstung, die von dem messianischen Könige Ps. 45, 4—6 prädiziert wird. Dass die Pfeile gerade die Insignien des Richters waren, haben wir früher

einmal in anderem Zusammenhange (Beiträge II, S. 116–21) erwiesen, hier möchten wir noch auf die Parallele des göttlichen Richtens Deut. 32, 41 verweisen. Es liegt auch eine Parallele und doch wieder eine tiefgreifende Verschiedenheit vor zwischen 49, 2 und 41, 2 b. Beide Male handelt es sich um einen Fürsten, beide Male um ein Niederwerfen der Gott feindlichen Mächte, aber hier die Waffen von Eisen, dort das von Gott eingegebene Wort.

Die Zustandssätze in dem Verse vermögen zur Entscheidung der augenblicklich verhandelten Frage nichts beizutragen, da sie auf jedes Werkzeug passen, das Gott längere Zeit schützend verborgen hat, um es dann im rechten Augenblick zu gebrauchen. Wir kommen daher auf sie erst bei der Personenfrage im engsten Sinne des Wortes in Kap. VI § 4 zurück.

v. 3 lässt ebenfalls kaum Schlüsse zu. „Und er sprach zu mir: mein Knecht bist du, an dem ich mich verherrlichen will“. Nur daran darf erinnert werden, dass die Worte von v. 3 b, welche 44, 23 in Bezug auf das Volk Israel gebraucht werden, schon dem entsprechend hier, wenn überhaupt auf ein Individuum, am natürlichsten auf den Leiter desselben zu beziehen sind, dass wir sie denn auch thatsächlich 55, 5 entweder im Hinblick auf einen Davididen oder auf die durch einen solchen zu Ehren gekommene Nation gebraucht finden.

In **v. 4** glaubt man den besten Beweis dafür zu haben, dass es sich um eine prophetische Thätigkeit des Ebed handle. Und wer wollte in Abrede stellen, dass sie auf einen Mann wie Jeremia passen k ö n n t e n? Vgl. Jer. 15, 15—21 etc. Indes vor einem voreiligen Schlusse müssen uns auch hier folgende Erwägungen bewahren: a) Thatsächlich werden die Ausdrücke, die wir gerade hier finden, das יָגַעְתִּי und das כֹּחִי כִלֵּיתִי sonst nie von der Arbeit im prophetischen Berufe gebraucht. b) Würden nicht die Ausdrücke gerade so gut wie auf einen Propheten auf jeden Volksleiter passen, der sich z. B. im Exil bemüht hätte, die Leiden Israels (47, 6) zu erleichtern oder die Heimkehr anzubahnen? Etwas spezifisch Prophetisches liegt in den Ausdrücken schlechterdings nicht. Dass aber solche Versuche schon unter Nabonid gemacht sind, können wir aus Jes. 14, 17 (Jer. 50, 33?) wohl mit Sicherheit schliessen.

c) Obwohl ich es nicht ganz stringent beweisen kann, will ich doch auf die Wahrscheinlichkeit hinweisen, dass v. 4 bis jetzt stets falsch verstanden ist, dass derselbe überhaupt nicht von einer Aktivität des Ebed, sondern nur von früheren Leiden desselben handelt. Was nämlich zunächst darauf führt, ist dies, dass מִשְׁפָּט und פְּעֻלָּה sonst von Deuterojesaja von dem Entgelt für Leiden, nicht für Handeln gebraucht werden vgl. 40, 10 (dass es sich hier um Israel handelt, zeigt v. 11); 40, 27. Weiter aber würde sich diese Aussage besser in den Gedankenkreis der Ebedjahwestücke einreihen. Dass nach 50, 4 ff.; 52, 13 ff. dem Ebed seine Verherrlichung nur als Entgelt für sein freiwillig übernommenes und geduldig getragenes Leiden zu teil wird, braucht nicht erst bewiesen zu werden, nach 42, 1 ff. ist er ohne weitere Angabe von Gründen zu gleicher Zeit zum „Bunde mit dem Volke“ und zum „Licht der Völker“ bestimmt. Nach unserer Stelle aber würde sich bei der gewöhnlichen Deutung der Schein ergeben, als sei der Ebed zunächst nur für das Volk und dann, nachdem er eine Weile vergeblich gearbeitet, zur Belohnung für seine Arbeit, auch zum Lichte der Heiden bestimmt; damit käme überdies ein synergistischer Zug in diese von der Rettung Israels handelnden Stücke hinein, der ihnen sonst durchaus fremd ist vgl. 42, 8.

Nun kann יָגַע zwar heissen „sich bemühen, arbeiten“, es kann aber gerade so gut passiv bedeuten „müde sein“ z. B. von Leiden, vom Seufzen etc. Vgl. 40, 28. 30; Threni 5, 5; Ps. 6, 7; 69, 4; Jer. 45, 3. כֹּחִי כָּלָה bedeutet „meine Lebenskraft ist zu Ende“, davon kann dann die 1. Pers. Piel natürlich bedeuten „ich habe meine Kraft verbraucht durch Arbeiten“, ebenso aber auch „ich habe meine Lebenskraft verbraucht durch Leiden“ vgl. Ps. 22, 16; 31, 11; 38, 11; 39, 11; 69, 4; 102, 24, zu dem כָּלָה noch Ps. 90, 9; Jer. 14, 12 etc. Natürlich würde dann aus unserer Stelle folgen, dass es sich um freiwillig übernommenes Leid handelt, sonst wäre das Piel unmöglich und müsste Pual punktiert werden. Aber jenes steht ja gerade in vorzüglicher Harmonie mit 50, 4ff.; 52, 13 ff. Noch durch einen weiteren Hinweis möchte ich meine Vermutung stützen. v. 8 a setzt offenbar voraus, dass der Ebed zuvor schweres Leid durch-

gemacht hat und dass von solchem die Rede gewesen ist. Wird die gewöhnliche Auslegung von v. 4 diesem Anspruche gerecht? Jedenfalls bekämen die Ausdrücke von v. 8 „ich habe dich erhört und am Tage der Rettung dir geholfen“ bei unserer Deutung eine viel lebhaftere Färbung.

Sollte unsere Auslegung die richtige sein — vermutet scheint sie schon Bredenkamp zu haben —, so entfiele der Zug von dem „Sichabarbeiten“ überhaupt dem Bilde des Ebed. Dann hat diese von Gott berufene Persönlichkeit in der Vergangenheit nur (für das Volk freiwillig) gelitten, ihre Aktivität wird jetzt erst mit der Erhöhung beginnen. Damit fiele dann ohne weiteres der letzte Schein des Rechts der Deutung auf einen Propheten oder Thoralehrer hin. Doch als sicher lässt sich nicht mehr behaupten als dies, dass v. 1—4 definitiv die Frage überhaupt noch nicht entscheiden können, an was für eine Persönlichkeit zu denken ist. Anders steht es aber mit

v. 5: „Und nun spricht Jahwe, der mich vom Mutterleibe an ihm zum Knechte bildete, um Jakob zu ihm zurückzuführen und dass Israel ihm gesammelt werde, und ich war geehrt in den Augen Jahwes, und mein Gott war meine Kraft.“ Hier haben wir in dem לְשׁוֹבֵב etc. eine klare Aussage über die Thätigkeit, zu der der Ebed bestimmt ist. Die verschiedenen Versuche der Auslegung, jenem ein anderes Subjekt als dieses unterzulegen, haben wir schon in I § 3 zurückgewiesen. Hier handelt es sich nur um die nochmalige genaue Beantwortung der Frage: was ist unter dem שׁוֹבֵב zu verstehen? Duhm sagt S. 342: „Es steht im Unterschiede von הֵשִׁיב in übertragenem Sinne von der geistigen Zurückführung zu Gott durch Belehrung, Mahnung, Tröstung“ (vgl. Bertholet S. 11.). Wir haben diese Auslegung schon Serubb. S. 156 als unmöglich bezeichnet und freuen uns, inzwischen in Budde einen Bundesgenossen gewonnen zu haben. Man bringe ein einziges Beispiel dafür, dass שׁוֹבֵב von der geistigen Zurückführung gebraucht ist! Dagegen hat es sicher zweimal in der zeitgenössischen Litteratur die buchstäbliche Bedeutung „zurückführen in die Heimat“ Jer. 50, 19; Ez. 39, 27; ausserdem haben wir 38, 8 dieselbe Bedeutung passivisch. Und nun gar in unserem Kontexte! Da haben wir zunächst die Parallele לוֹ יֵאָסֵף, wozu

sich v. 18 als nächstliegender Kommentar darbietet; da haben wir in v. 6 das „die Stämme Israels aufzurichten“, was sich einfach nach Am. 9, 11; Ez. 37, 15—22; 47, 13 ff.; Ps. Sal. 17, 26 bis 29 auf eine Neugründung des Volkes beziehen muss; da haben wir endlich das לְהָשִׁיב. Bedeutet dies schon Ez. 29, 14; (34, 4?) ganz sicher die Heimführung aus dem Exil, so erst recht hier, wo das נְצוּרֵי auf Leute führt, die aus einer Katastrophe gerettet sind, falls das Wort nicht sogar, was eine Vergleichung von 48, 6 mit 42, 22 nahelegt, direkt mit „Bewachte, Gefangene, Verbannte“ zu übersetzen ist. Angesichts dieses Thatbestandes, bei dem wir von der konkreten Aussage in v. 8 noch ganz absehen, können wir mit voller Berechtigung die Behauptung aussprechen, dass jeder, der da mit uns meint, es handle sich hier um eine zeitgenössische Persönlichkeit, aber dann als solche einen Bussprediger, Seelsorger oder dergleichen statuiert, dem Texte einer vorgefassten Meinung zuliebe Gewalt anthut. Duhm spürt das selbst, er verweist auf das Beispiel des Esra; gewiss dasselbe passt, aber nicht, insoweit dieser ein Thoralehrer oder Seelsorger war, welch letzteres er in Wirklichkeit ja auch gar nicht gewesen, sondern, insofern er eine grössere Gola aus der Gefangenschaft heimgeführt hat. In dieser Richtung aber wird man bei einem im übrigen exilischen Buche an andere Männer wie Serubbabel oder dergleichen sofort eher denken. Doch darum handelt es sich hier noch nicht: auf jeden Fall haben wir den Vers auf einen an der Spitze des Volkes stehenden Mann zu deuten, der Israel aus der Gefangenschaft heimführen und in Palästina das neue Gottesreich aufrichten soll. (Zu dem אֵלָיו und לוֹ vgl. Hos. 11, 1; Ex. 15, 13. 17 u. dergl.)

Es kommt aber noch ein anderes Wort in v. 5 hinzu, das beachtet sein will, es ist das אֶכָּבֵד. Ist nicht dieser Ausdruck „ich bin geehrt in Jahwes Augen“ in Bezug auf jedes andere Individuum als einen Volksfürsten zu stark, fast verletzend? Zu letzterem hingegen lassen sich wieder 45, 4; 48, 14 als Parallelen heranziehen und weiter direkte Aussagen über David und sein Haus vgl. 2 Sam. 23, 1. 5; 7, 9 b. 16 (lies לְפָנַי). 19. 26; Ps. 89, 28; 132, 18.

Zu v. **6** a ist soeben schon das Nötige bemerkt, b hingegen

ist bereits bei 42, 6 behandelt. In Bezug auf **v. 7** habe ich meine Ansicht, die ich im Serubbabel vertrat, in etwas geändert. Dort meinte ich mit Bestimmtheit dafür eintreten zu können, dass sich die Ausdrücke „der von den Leuten Verachtete", „der vom Volke Verabscheute", „der Knecht von Tyrannen" auch auf den Ebed bezögen und dass letzterer seine besondere Abzielung auf das עֶבֶד י״ habe. Indes, das lässt sich nicht beweisen, und das גוֹי als Bezeichnung der Heiden legt doch eine Beziehung jener Ausdrücke auf Israel näher, zu den „Tyrannen" vgl. 14, 5. Endlich macht dies auch die Einführung Jahwes als „Erlöser Israels" und „Heiliger Israels" wahrscheinlicher. Die Möglichkeit, dass hier von dem individuellen Ebed gehandelt wird, vermag ich auch jetzt noch nicht, vor allem wegen der Verwandtschaft mit 52, 15 zu leugnen (zu dem גוֹי vgl. dann 1, 4 etc.); dennoch scheint mir die Wahrscheinlichkeit mehr auf seiten der anderen Deutung zu liegen.

Aber auch in diesem Falle muss ich darauf bestehen, dass mit dem „der dich erwählt" am Schlusse der individuelle Ebed angeredet ist. Denn sonst müssten sich Bedenken regen, ob der Vers hier an ursprünglicher Stelle steht, da in v. 6 wie 8 der Ebed, nicht Israel in der zweiten Person angeredet wird. So aber bestätigt er nur unsere Auslegung von v. 5 und 6, besonders die des „zu einem Lichte der Völker". Denn offenbar sind nach v. 7 die Könige und Fürsten nur erstaunt und beten an infolge der durch den Ebed als Organ Gottes sich vollziehenden wunderbaren Rettung und Wiederherstellung Israels, deren Zeugen sie sind, nicht aber infolge einer Buss- und Heilspredigt, die unter ihnen gehalten. Es ist derselbe Gedanke, den wir nun überall als den eigentlich zentralen in Deuterojesajas Erwartung von der Ausbreitung des Gottesreiches erwiesen haben, kein Gedanke an eine Mission, die Heiden „sehen" nur, nämlich das „Licht".

v. 8: „So spricht Jahwe: in der Zeit des Wohlgefallens habe ich dich erhört und am Tage des Heils dir geholfen und will dich behüten und dich zum Bunde mit dem Volke machen, um das Land aufzurichten und die verwüsteten Erbstücke zum Besitze anzuweisen". V. 8 a führt uns, wie schon zu v. 4 bemerkt, darauf, dass der Ebed sich vordem in grosser persönlicher Not

befunden hat, aus der er von Gott errettet ist, um nun grossen Zwecken zu dienen. In v. 8 b zeigt uns das „zum Bunde mit dem Volk“, dass wir es mit einem Davididen zu thun haben; worauf die Aufrichtung des Bundes abzielt, wird uns hier noch deutlicher gesagt als 42, 7. Zunächst ist die Aufgabe des Ebed „das Land aufzurichten“; damit wird nochmals, wenn es noch nötig sein sollte, dargethan, dass es sich um eine Zurückführung nach Kanaan, nicht etwa um eine geistige Aufrichtung Israels handelt. Die beste Illustration hiezu haben wir Ez. 47, 13—23. Und nun gar die letzten Worte! Der Ebed soll es auch sein, der das verwüstete Land wieder verteilt. Man vgl. 44, 26; 47, 6; 49, 19.

Wie sich angesichts dieser Stelle die Vertreter der Thoralehrerhypothese helfen, haben wir schon I § 3 gesehen. Gott wird zum Subjekt der Handlung gemacht, ausserdem freilich wird 49, 1—6 eine andere Herkunft zugeschrieben. Das heisst aber doch: man tritt mit einem Einfall an den Text heran und macht ihn sich für seine Ansichten dienlich, nicht aber sucht man sich auf Grund des vorliegenden Textes seine Anschauung zu bilden. Über das zweite Moment werden wir in Kap. V handeln. Schliesslich möchte ich bemerken, dass wenn Ley (Stud. u. Krit. 1899 S. 200) die drei letzten Worte von v. 8 streicht, derselbe einmal von einer unbeweisbaren Voraussetzung ausgeht, nämlich der, dass gerade mit dem הִגָּלוּ v. 9 die in einem bestimmten Metrum gedichtete Jahweprophetie ihr Ende haben soll, und zweitens, dass er doch nicht erreicht, was er will, nämlich, dass die Aufgabe des Ebed lediglich geistiger Art sei, Bekehrung zur Gotteserkenntnis und Verbreitung der Jahwereligion. Davon steht sogar, wie wir gesehen, kein Wort im Texte, wohl aber, dass der Ebed das L a n d aufrichten werde.

v. 9 endlich kann wahrscheinlich auch noch als letzte Berufsangabe für den Ebed angesehen werden: er soll das erlösende Wort sprechen, das Signal zum Auszug geben. Offenbar ist er also ein Führer des Volkes. Ein solches Wort kann freilich auch der Prophet selbst sprechen vgl. 48, 20 f; 52, 11 ff. Aber einmal erscheint es doch 49, 9 mehr als ein unmittelbar und thatsächlich wirkendes Wort vgl. 43, 8, und zweitens fragt es

sich, ob der Prophet nicht auch bei jenem gerade im Auftrage des Ebed handelt. Oder ist es Zufall, dass gerade diese beiden einzigen direkten Aufrufe zur Heimkehr unmittelbar vor Perikopen stehen, die von dem Ebed handeln (vgl. auch 50, 2 f. mit 4)? Jedenfalls lässt sich angesichts 49, 1 ff.; 50, 4 ff. nicht leugnen, dass der Prophet auch sonst im Namen des Ebed gesprochen hat; doch damit greifen wir der ferneren Untersuchung vor.

Auch wenn wir von v. 9 absehen, ist sicher erwiesen, dass 49, 1—8 sich nicht auf einen Propheten im Sinne der exilischen Zeit, noch viel weniger freilich auf einen Thoralehrer beziehen können, der der Politik noch ferner gerückt war, sondern einfach auf einen Volksleiter, der Israel aus dem Exile führen, wiederaufrichten und damit den grossen Umschwung in der Geschichte der Völkerwelt überhaupt herbeiführen soll. Dass es sich um einen Davididen handelt, ist wieder nach der Natur der Sache das Nächstliegende vgl. Esra 1, 8, und wird positiv durch v. 8 b bestätigt.

§ 3. Jes. 50, 4—9.

Von wem handelt das dritte Ebedjahwestück? Es ist der erste Abschnitt, von dem auch wir zugeben, dass derselbe, falls er uns allein vorläge, ebensogut auf einen Propheten oder Thoralehrer zu deuten wäre wie auf einen Volksleiter oder Fürsten. Aber nach dem bei den ersten Stücken nachgewiesenen Thatbestande handelt es sich, falls sich derselbe auch bei 52, 13 ff. evident bestätigen sollte, hier nur um die Frage, ob die letztere Deutung auch möglich ist. Und diese scheint uns entschieden bejaht werden zu müssen.

Bei v. 4 glauben natürlich Duhm S. 351 und Bertholet S. 11 f. ihren schönsten Triumph feiern zu können. „Der Allherr Jahwe hat mir eine Jüngerzunge gegeben" und „ein Ohr zu hören wie Jünger". Jene beiden verweisen darauf, dass der Knecht sich nicht einen Propheten, sondern nur einen Prophetenjünger nenne, der Ausdruck weise auf 8, 16 zurück, und so stünde hier einer der Nachfolger jener, ein Thoralehrer leibhaftig vor uns. Das erste acceptiere ich: ein Prophet will also der

Ebed nicht sein, aber ein Prophetenjünger? Davon steht doch erst recht nichts im Kontext; wenn ein Subjekt zu ergänzen ist, so nach diesem doch lediglich Jahwes Jünger. Ist das aber ein besonderer Stand? Von der Zukunft erwartet wenigstens derselbe Deuterojesaja, dass alle Israeliten solche Jahwejünger sein, d. h. einfach ein offenes Ohr und einen beredten Mund für Jahwes Offenbarungen und Willen haben werden 54, 13. Kann er also nicht auch von irgend einem ausserhalb des Kreises der Thoralehrer stehenden hervorragenden Volksgliede, welches etwa jene Ära herbeiführen soll, aussprechen, dass dasselbe schon jetzt auf jene Weise zu einem Werkzeuge Gottes gemacht wird? Ja, hat uns nicht gerade Duhm selbst an anderer Stelle (S. 286) belehrt, der Thoralehrer lehre nur alte, längst geoffenbarte Wahrheit, wozu braucht der also an jedem Morgen neue Offenbarungen?

Doch sehen wir uns erst nach dem Zwecke derselben um, er steckt in dem לָדַעַת לָעוּת אֶת יָעֵף. Das folgende דָּבָר scheint mir mit Sicherheit zu dem ersten יָעִיר, wie das אֹזֶן zu dem zweiten gezogen werden zu müssen, widrigenfalls sich eine schauderhafte Konstruktion (עוּת mit dopp. Acc.) und ein ganz unsymmetrisch gebauter Vers ergäbe. Nun kann man ja auch jene vier Worte sehr verschieden deuten. Aber, mag man lesen, „dass ich verstehe zu stützen“ oder mit Streichung des לָדַעַת als Dittographie „zu stützen“, oder mit Emendation in לִרְעוֹת „zu weiden“, immer bleibt als eigentlicher Zweck der sich jeden Morgen erneuernden (vgl. hierzu Jes. 33, 2; Threni 3, 23; Zeph. 3, 5; Ps. 130, 6) göttlichen Offenbarung bestehen, dass der Ebed dem Müden aufhelfen soll. Wer unter diesem zu verstehen, kann nach 40, 28 ff.; 41, 14. 17; 42, 3; 55, 1 nicht zweifelhaft sein: das verzagte Israel. v. 5 nimmt nun v. 4 b noch einmal auf und führt ihn weiter; es handelt sich nicht nur um ein Stützen mit Worten, sondern vor allem mit der That, durch das Vorbild. Ein solches zu sein, erhält der Ebed eben auch in den Offenbarungen die Kraft. Dass dies die Meinung des folgenden ist, bestätigt v. 10 evident: Zweck der Offenbarungen ist, Israel zum Ausharren im Glauben an den schliesslichen Sieg seiner Sache zu bewegen.

Nun fragen wir: liegt in diesem Zweck irgend etwas, was aus dem Berufe des Volksleiters, wie wir ihn 42, 1 ff.; 49, 1 ff. eruiert haben, hinausfiele? Haben wir nicht gerade eben zu 49, 3. 4. 5. 8 gehört, dass dieser Ebed solche Offenbarungen in seinem Leiden erhalten hat, ganz abgesehen von seiner generellen Ausrüstung 42, 1; 49, 1? Wir brauchen also gar nicht einmal von der Lesung Klostermanns לִרְעוֹת Gebrauch zu machen, um hier im Anschluss an Ez. 34, 4. 12. 16. 23; 2 Sam. 7, 7; Ps. 78, 71 f. den Hirten zu finden, der Israel retten soll. (Durch diese Stellen erledigt sich übrigens schon wie durch Jes. 40, 11; 41, 17; 49, 10 der merkwürdige Einwand Dillmanns gegen diese Lesung, sie wäre sinnlos, da man Müde nicht weide.)

Oder behaupten wir doch zu viel, wenn wir sagen, ein Davidide könne Subjekt solcher Offenbarungen sein, wie sie 50, 4 berichtet? Aber man lese doch nur, was der Dichter den David von sich sagen lässt: „Der Geist Jahwes redete mit mir, und sein Wort ist auf meiner Zunge“ 2 Sam. 23, 2. Die Verwandtschaft scheint zumal, wenn man das doppelte בֹּקֶר 23, 4 beachtet, nicht einmal ganz zufällig zu sein. Oder man lese, wie der Deuteronomist David sprechen lässt: „Du hast das Ohr deines Knechtes geöffnet“ 2 Sam. 7, 22. Freilich, das sind spätere Darstellungen, aber sind sie nicht gerade als solche beweiskräftig dafür, dass man auch einen exilischen Davididen als das Organ göttlicher Offenbarungen auffassen konnte? Vgl. Ps. 89, 20. Weit entfernt also, dass dies dritte Ebedjahwestück uns an der bisher gewonnenen Anschauung irre machen könnte, bestätigt es uns sogar in derselben.

§ 4. Jes. 52, 13—53, 12.

Wir kommen zu dem letzten Ebedjahwestücke. Sollten noch in jemandem Zweifel sein, wo er den Gottesknecht zu suchen hat, so müssten sie angesichts dieses verschwinden. Zwar viel neue Argumente weiss ich hier den Serubb. S. 159—68, 169—71 geltend gemachten nicht hinzuzufügen, doch sind gerade diese von meinen Kritikern unwiderlegt geblieben. Ob es sich um Serubbabel handelt, ist natürlich eine Frage für sich; hier haben

wir nur die zu beantworten: Davidide oder Prophet bezw. Thoralehrer?

Rekapitulieren wir also kurz unsere früher geltend gemachten Beweisgründe. Das יַשְׂכִּיל 52, 13 „er wird Erfolg haben“ oder noch besser „es wird ihm gelingen“ hat, falls es echt ist, eine auffallende Parallele in der Weissagung von dem Messias Jer. 23, 5 (vgl. 10, 21; 1 Sam. 18, 5; 2 Reg. 18, 7). In 52, 15 führt die Gegenüberstellung von Völkern und Königen, die vor dem Ebed den Mund schliessen werden, unmittelbar auf einen Fürsten vgl. 2 Reg. 25, 27 ff.; Jes. 41, 2; 45, 4 f. An den Schicksalen eines Propheten oder Thoralehrers haben dieselben schlechterdings kein Interesse, und wäre dasselbe noch so wunderbar. Dagegen sind auf das Davidshaus (nach Israels Auffassung) die Augen aller Völker gerichtet vgl. 1 Reg. 10, 7 ff.; Threni 4, 20; Ez. 19, 2; Ps. 89, 28. 52 etc. Hier sehen wir also nochmals, wie in erster Linie der Ausdruck „Licht der Völker“ in den Ebedjahwestücken gemeint ist: diese alle werden Zeugen der wunderbaren Errettung und Erhöhung des Ebed sein, darüber erstaunt aufspringen, andächtig den Mund schliessen und sich dann anbetend, vor dem Gotte, der solches wirken kann, niederwerfen 49, 7; 45, 14. Sollte aber Klostermann richtig vermutet haben, dass statt יַזֶּה zu lesen: יַזְהִיר, so ist daran zu erinnern, dass nach Ex. 18, 20 auch dies die Funktion eines Richters, nicht eines Propheten ist.

53, 1—10 a geben in Einzelheiten für eine Eruierung des Standes des Ebed wenig her. Indes mit Recht glauben wir Serubb. S. 163 darauf hingewiesen zu haben, dass gerade die Betonung, dem Ebed habe תֹּאַר (vgl. Jud. 8, 18; Jes. 33, 17; Ps. 45, 3) und הָדָר (Ps. 21, 6; 45, 4), beides insbesondere königliche Attribute, gefehlt, darauf hinführt, dass ihm eigentlich beides zukomme. Wie kann man von einem Propheten oder Thoralehrer gerade Gestalt und Majestät verlangen? Auch das חֲדַל אִישִׁים „im Stiche gelassen von den Mannen“, scheint uns, verglichen mit Prov. 8, 4; Ps. 4, 3; 141, 4, jenes zu bestätigen. Andere bekräftigende kleine Züge (insbesondere das מְחֹלָל v. 5) werden wir in Kap. VI konstatieren.

Aber schwerer als diese fällt hier der Grundgedanke des

ganzen **Abschnitts** in die Wagschale: der Ebed hat für sein Volk gelitten. Das kann nur der Repräsentant desselben sein, d. h. aber ein Fürst oder ein Hoherpriester. Letzterer kommt hier, wie wohl allgemein anerkannt ist, ohne weiteres in Wegfall. Wenn aber v. 6 gesagt wird: „Wir alle irrten wie Schafe, ein jeder wandte sich auf seinen Weg, aber Jahwe liess ihn treffen die Sünde unser aller,“ wird da nicht jeder sogleich auf den Gedanken kommen, dass es sich hier um den Hirten handelt? Vgl. Ez. 34, 2 ff. 23 ff. Gewiss, der Gedanke selbst, der uns hier entgegentritt, bleibt immerdar dem Kapitel neu; aber haben wir nicht bei der Deutung auf einen Fürsten die Richtlinien in den früheren Anschauungen des Volkes auf ihn hin? Davids Sünde stürzte das ganze Volk ins Verderben, so dass er sprechen muss; „Ich habe ja gesündigt und mich verschuldet, das aber sind die Schafe, was haben sie gethan?“ 2 Sam. 24, 17 vgl. Hos. 1, 5; Jer. 22, 1 ff. Aber auch umgekehrt: um des frommen Königs David willen erbarmt sich Gott immer wieder seines Volkes 1 Reg. 8, 25; 11, 34 ff.; 2 Reg. 8, 19; 20, 6. Ebenso wird um Josias willen die Vernichtung des ganzen Volkes noch eine Weile hinausgeschoben 2 Reg. 22, 20. Es brauchte nur ein neues historisches Erlebnis zu kommen, das unschuldige Leiden eines Davidssohnes, an dem gemessen das Schicksal des Volkes ein erträgliches war, und, befruchtet vom göttlichen Geiste, konnte aus den alten Ideen die neue geboren werden, dass dieses Leiden eine Sühnung für die Sünden des Volkes sei.

Nun kann allerdings auch ein Prophet vor Gott fürbittend für sein Volk hintreten Jer. 15, 1; Ez. 14, 14; aber eine derartige Repräsentanz für dasselbe, dass das eigene Schicksal als das jenes kompensierend angesehen oder auch nur sein Wandel in Relation zu dem Schicksal des Volkes gestellt würde, wird einem solchen schlechterdings nirgends zugeschrieben. Sogar bei Mose, dem grössten der Propheten, wird sie schlechtweg abgelehnt Ex. 32, 32 f., wie viel weniger kann hier ein sonst ganz obskur gebliebener Thoralehrer in Betracht kommen! Wo wir den Repräsentanten zu suchen haben, kann nicht zweifelhaft sein: an der Stelle, von der man die Aufhebung aller Schmach des Exils, die Neuaufrichtung des gottwohlgefälligen Reiches erhoffte, von

der ein Ezechiel prophezeit: „Zu Trümmern, Trümmern, Trümmern will ich es machen, auch dies wird nicht mehr sein, bis der kommt, der den Anspruch hat und dem ich es gebe“ Ez. 21, 32, — in Davids Haus. Gerade bei dem engen Zusammenhange zwischen Schuld und Übel auf der einen, aber auch Gerechtigkeit und Glück auf der anderen Seite, musste man, immer natürlich vorausgesetzt, dass ein besonders gottgewolltes geschichtliches Ereignis darauf hinführte, auf den Gedanken kommen, dass derselbe, der das Heil vermitteln, aus dem Exil erlösen sollte, auch der sei, der die alte Schuld aufhöbe. Das Heil aber erwartete man allein von Davids Haus, aus ihm sollte der einige Hirte erstehen vgl. Jes. 9, 1 ff.; 11, 1 ff.; Jer. 23, 5; 30, 9; Ez. 34, 23 ff.; 37, 23 ff. Wir haben also nur noch in Kap. VI den Beweis zu erbringen, dass wirklich ein solches geschichtliches Ereignis vorlag, welches ein Zusammentreffen der beiden Anschauungen, um mit traditionellen Ausdrücken zu reden, der vom herrschenden und vom leidenden Messias in einem Brennpunkte bewirkte. (Über sekundäre Gedanken, die mitgewirkt haben, vgl. noch Kittel S. 27 f.)

Von v. 10 b an finden wir wieder klare einzelne Indizien dafür, dass es sich in Kap. 53 um einen Mann aus fürstlichem Geblüte handelt. Schon das „er wird Samen sehen, lange leben“ wäre jedenfalls entsprechend 2 Sam. 7, 12; Jer. 33, 17. 22; Ps. 18, 51; 89, 5. 30; 132, 11 und anderseits 1 Sam. 10, 24; Deut. 17, 20; 1 Reg. 1, 31. 34; 3, 11; Ps. 21, 5; 61, 8; Jes. 38, 16, in Bezug auf einen Mann aus königlichem Geschlecht gesagt, besonders passend und natürlich. Dagegen wären diese Verheissungen für einen Propheten und Thoralehrer ausserordentlich merkwürdig und müssen erst geistig umgedeutet werden, was indes angesichts 54, 1. 3 unstatthaft erscheint, ausserdem lässt sich das יִרְאֶה זֶרַע in geistigem Sinne nicht belegen, auch nicht durch Jes. 1, 4; Prov. 14, 20 rechtfertigen, vgl. dagegen Gen. 50, 23; Job. 42, 16. Bei dem Ausdruck „der Plan Gottes (scil. mit seinem Volke) soll durch ihn gelingen“ wird ebenfalls sofort jeder an einen Fürsten dieses denken, dem entsprechend, dass Gott sich zur äusseren Wendung des Schicksals des Volkes ebenfalls eines solchen bedient vgl. 44, 28; 48, 14.

Zur Gewissheit wird uns dies bei v. 12. Hier wird dem Ebed verheissen: „Darum will ich ihm unter den Vielen zuteilen und mit den Starken wird er Beute teilen“. Die Übersetzung dieser Worte bereitet allerdings gewisse Schwierigkeiten. Die LXX liest statt des אֲחַלֶּק לוֹ ein יִנְחַל; das dürfte sich, vielleicht unter Hinzufügung eines חֶלְקוֹ, woraus leicht M. T. werden konnte, aus stilistischen Rücksichten mehr empfehlen. Der Verfasser des Abschnittes zeigt sich doch sonst nicht gerade als Stümper, was er bei der Lesart אח׳ wäre. Das dem parallele „Beute teilen“ kann im eigentlichen Sinne vgl. Jud. 5, 30; Jes. 9, 5, es kann aber auch in übertragenem Sinne „Ehre, Macht, Besitz erhalten“ gebraucht werden vgl. Prov. 16, 19. Die Worte רַבִּים und עֲצוּמִים können sowohl „die Vielen, Zahlreichen“ bedeuten mit Bezug auf die Völker vgl. Micha 4, 13; Joel 2, 2; Deut. 7, 1; 9, 14; 26, 6; Sach. 2, 15; 8, 22, wie auch „die Starken, Mächtigen“ Job 35, 9; Prov. 18, 18. Für welche dieser Deutungen man sich entscheiden soll, das können eigentlich nur allgemeine Überlegungen feststellen. Auf Grund dieser ist es gewiss, dass man nicht übersetzen kann „er wird mit vielen teilen“ etc., denn das wäre ein schlechter Lohn. Wenn man aber mit Dillmann unter den „Vielen“ die von v. 11 wiedersehen will, die Menge der durch den Ebed gerecht Gewordenen, unter denen er Siegeslohn erhält, so wäre v. 12 ja eigentlich nur eine müssige Wiederholung von v. 11, und das עֲצוּמִים ergäbe eine banale Tautologie. In Wirklichkeit scheint gerade ein Wortspiel zwischen den רַבִּים von v. 11 und denen von v. 12 vorzuliegen.

So bleiben zwei Übersetzungen als möglich übrig: a) „Unter den grossen Völkern wird er erben und bei den starken Nationen Siegeslohn davontragen“ d. h. sein Reich wird auch unter ihnen eine Stätte finden. Wir erhielten damit eine vorzügliche Parallele zu 42, 1 ff.; 49, 6. Für diese Deutung sind wir Serubb. S. 171 eingetreten. Es existiert aber noch eine andere Möglichkeit: b) „Unter den Grossen wird er (seinen Besitz) erben und mit den Mächtigen Beute teilen.“ Diese Deutung, besonders von Duhm vertreten, haben wir Serubb. S. 171 abgelehnt. Es schien uns diese Verheissung, die auf ein Teilen der Ehre mit anderen



Fürsten hinausläuft, etwas fragwürdiger Natur zu sein, nicht zu den grösseren Erwartungen zu passen, die sonst in den Ebedjahwestücken geäussert würden. Indes, je mehr wir uns in den Zusammenhang der Gedanken Deuterojesajas versenkt haben, um so weniger stichhaltig erscheint uns dieser Grund. Zunächst lässt sich nicht leugnen, dass 52, 13—15 für diese Deutung ins Gewicht fallen; es würde sehr passend mit dem Schlusse noch einmal auf den Anfang zurückgegriffen: der bisher verachtete Ebed tritt jetzt selbst in die Gesellschaft der Könige ein. Zweitens ist auch an keiner anderen Stelle der Ebedjahwestücke die Erwartung ausgesprochen, dass die irdischen Fürsten nach der Erhöhung des Ebed etwa aufhören würden zu regieren, wohl aber setzt Deuterojesaja als selbstverständlich voraus, dass sie in ihrer Würde bleiben würden; nur ihre Stellung zu Israel ändert sich vgl. 43, 3; 45, 1 ff., 14 (?); 49, 7. 23. Drittens fällt uns, die Lesart יְנַחֵל als richtig vorausgesetzt, wohl immer sogleich die Parallele 49, 8 b ein, und es ergibt sich so der sehr passende Gedanke, dass bei dem Zusammenbruche des babylonischen Reiches der Ebed in die Reihe derjenigen Fürsten eintritt, die sich in das zerfallende teilen, und dass er dann natürlich den ihm gebührenden Teil, Kanaan, erhält vgl. Sach. 2, 16; Jos. 18, 10.

Doch sei nun diese Deutung die richtige oder die erste, in beiden Fällen ist der Ebed ein zu fürstlicher Würde Bestimmter. Dass aber dann auch dieser Vers sofort die Vermutung nahe legt, es handle sich um einen Davididen, wird keiner leugnen können. Denn es ist doch wohl etwas anderes, was hier dem Ebed verheissen wird, als das, was z. B. Sir. 20, 29 etc. dem Weisen, dass er nämlich in der Mitte der Patrizier sitzen werde, über ein solches Faktum würden sich die heidnischen Könige kaum nach Art von 52, 15 erregt haben, auch wenn jener zeitweilig einmal sollte entrückt gewesen sein. Von ausserisraelitischen Parallelen, auf die z. B. Duhm verweist, sieht man in diesem Punkte besser ab, denn sie tragen nichts bei zur Beantwortung der Hauptfrage, auf die hier alles ankommt, ob nämlich ein (wir sagen: exilischer) Jude die (nachexilische) Königsherrschaft einem Nichtdavididen hätte verheissen können. Die einzige Gestalt, von

der das gelten könnte, der Hohepriester kommt hier, wie schon gesagt, in Wegfall. Wohl aber möchten wir auf eine alttestamentliche Parallele verweisen, die unseren Schluss bestätigt, das Wort, welches der Deuteronomiker den Nathan dem David sagen lässt: „Und ich will dir einen Namen machen gleich dem Namen der Grossen auf der Erde“ 2 Sam. 7, 9, wozu dann noch das „der hoch erhoben ward“ 23, 1 und Ps. 89, 20. 28 zu vergleichen sind.

So haben wir auch dies letzte Ebedjahwestück geprüft, und es hat uns wie alle anderen bewiesen, dass der Ebed ein Davidide ist. Wenn also Orelli (Kommentar S. 174) die zusammenfassende Betrachtung über den Gottesknecht mit den Worten abschliesst: „Der Knecht Jahwes ist der Mittler der Erlösung Israels und der Aufrichtung des Gottesreichs auf der ganzen Erde“, so stimmen wir dem durchaus zu. Nur in der Zeit des Propheten selbst haben wir diese Persönlichkeit zu suchen. Wohl ist es eine gewaltig kühne Erwartung, die wir damit als die dieser Stücke gewinnen. Aber nochmals, kann uns eine solche Erwartung in dem deuterojesajanischen Buche wundernehmen? Wir haben da doch andere fast noch wunderbarere — der Heimzug durch die in Fruchtland verwandelte Wüste, die in aller Welt Glauben wirkende Mission des Cyrus, die unter dem anbetenden Staunen aller Nationen vollzogene Rettung Israels, deren plötzliche Bekehrung, das neue, von auswärtigen Fürsten gepflegte, unzählbare Bewohner in sich bergende, von Edelsteinen erbaute Jerusalem! Es will mir fast rätselhaft erscheinen, dass angesichts dieser Ideenwelt Deuterojesajas die Ausleger die Ebedjahwestücke aus ihrem Zusammenhang gelöst und den Ebed in der Zukunft oder in der Phantasie des Verfassers gesucht haben.

Freilich, einen Entschuldigungsgrund dafür hat gerade unsere Untersuchung ergeben: die falsche Auslegung von 42, 1—4. 6; 49, 6 musste trotz aller jener Fakta die Annahme fast unglaublich erscheinen lassen, dass es sich hier um einen Zeitgenossen handle. Aber wir haben gesehen, der Missionar, der hinauszieht in alle Welt, um die Heilsbotschaft zu verkünden, die Völker zu erleuchten, er ist nur in den Text hineingetragen; es handelt sich nur um den Herausführer Israels aus dem Exil, der dastehen



wird als ein Wunder für alle Welt, der durch die Rettung seines Volkes das bis jetzt auf Erden umgestürzte Recht wieder aufrichten und infolgedessen auch von den Völkern als der Offenbarer des wahren Rechts wird aufgesucht werden. An einem zweiten Entschuldigungsgrund aber haben wir auch hier noch vorübergehen müssen, es ist die Schwierigkeit, die 53, 8—10 einer zeitgeschichtlichen Deutung scheinbar entgegenstellt. Zu ihrer Hebung werden wir erst gelangen, wenn wir den letzten Schritt thun und versuchen, die Persönlichkeit selbst zu finden, um die es sich hier handelt, s. Kap. VI.

Doch, sehen wir von dieser einen Schwierigkeit hier noch ab, so wird jeder nach unserer Untersuchung zugeben müssen, dass sich gerade bei einer zeitgeschichtlichen Deutung auf einen Davididen alles aufs beste erklärt, ja, dass sie die einzige ist, die aus dem Texte selbst hervorgeht.

§ 5. Die Einwände gegen die von uns gewonnene Deutung.

Es soll nicht geleugnet werden, dass trotzdem gerade auf Grund des deuterojesajanischen Buches zwei Einwände gegen die von uns gewonnene Deutung erhoben werden können, Einwände, die thatsächlich gegen eine persönlich-messianische Erwartung Deuterojesajas schon früher geltend gemacht sind.

1) Den ersten bildet die sogen. theozentrische Auffassung Deuterojesajas vom Heile. Auf diesem Wege ist z. B. Laue, der im übrigen mit uns gerade in der messianischen Deutung der Ebedjahwestücke übereinstimmt, dahin gekommen, dieselben jenem Propheten abzusprechen. Er sagt: die innere wie die äussere Wiederherstellung der Gemeinde ist bei Deuterojesaja ausschliesslich ein Werk Jahwes. Neben ihm wäre die Persönlichkeit des Ebed nicht nur überflüssig, sondern einfach unmöglich (S. 15 bis 19). Jahwe entsündigt Israel, ist seines Volkes מוֹשִׁיעַ 43, 25; 44, 28 etc.; er restituiert Israel 44, 26; 46, 13; 49, 16—50, 3; 51, 16; 52, 7. Wenn wir nun nicht wüssten, dass Laue in Bezug auf 42, 1 ff.; 49, 1 ff. gerade in erster Linie jener falschen, oben zurückgewiesenen Exegese von dem Missionar huldigt; wenn wir

nicht weiter wüssten, dass derselbe überall meint, es handle sich um abstrakte Zukunftsbilder statt um Erwartungen, die von ganz realen Verhältnissen ausgehen, so könnte uns allerdings eine solche Statuierung sich ausschliessender Widersprüche, wo doch nur Ergänzungen vorliegen, wundernehmen. So aber haben wir die Wurzeln des Irrtums schon erkannt.

Doch gehen wir noch einmal kurz auf die Sache selbst ein, zunächst auf die Thätigkeit des Ebed. Da wird (nach richtiger Exegese) auf der einen Seite gesagt: Gott erwählt einen Mann, beruft ihn, rüstet ihn aus mit seinem Geiste, stärkt und stützt ihn, damit derselbe Israel aus dem Exile führen, damit er das Recht auf Erden wieder aufrichten und auch den Völkern rechtsprechen könne 42, 1 ff.; 49, 1 ff. Und auf der anderen wird gesagt: Gott wolle Israel herausführen, Zion wieder aufrichten, sein Recht auf Erden erscheinen, die Völker seine Machtthaten sehen lassen, dass sie sich ihm zuwenden 40, 1 ff.; 51, 4 ff. etc. Sind das sich ausschliessende Widersprüche? Hat nicht der Verfasser der Ebedjahwestücke den theozentrischen Standpunkt genügend gewahrt? Vgl. 42, 1; 49, 1. 5; 50, 4. 8 f.; 53, 10. Immer wieder führt Gott bei Deuterojesaja den Titel מֶלֶךְ oder מוֹשִׁיעַ. Werden auch nur ein einziges Mal diese Titel auf den Ebed in den Ebedjahwestücken übertragen? Haben wir nicht gerade hier die Versicherung: „Ich werde meine Ehre keinem andern geben“ 42, 8? Es ist also doch eine unglaubliche Behauptung Laues (S. 16), in jenen würde die Suprematie des Bundesgottes in Frage gestellt. Nichts weiter als ein Organ Gottes, wenn auch ein ganz hervorragendes, zur Ausführung von dessen Heilsabsichten ist der Ebed.

Schliessen sich denn die beiden Gedanken aus, dass Gott rettet und dass er sich zur Rettung eines besonderen Werkzeugs bedient? Nun, dann streiche man getrost auch alle auf den Cyrus bezüglichen Stellen aus dem Buche, denn bei ihnen liegt die Sache gerade so. Laue meint, diese Analogie kurzer Hand beseitigen zu können: hier handle es sich um ein irdisches Werkzeug für Gottes politische Grossthaten. Ist denn aber das, was auf religiösem Gebiete Widerspruch sein soll, auf dem politischen nicht ein solcher, und gehört die Restitution Israels nicht gerade-

sogut auf das religiöse Gebiet wie auf das politische? Wird nicht hier auf der einen Seite mit Bestimmtheit gesagt, Cyrus mache Könige etc. zu nichte 41, 2; 45, 1, würde Babel erobern 48, 14, die Israeliten ziehen lassen, Jerusalem aufbauen 45, 13 und in seiner Eigenschaft als Werkzeug Gottes die Völker zur wahren Gotteserkenntnis bringen 45, 5 f., während auf der anderen Seite mit derselben Bestimmtheit Gott selbst wie ein Feind gegen seine Feinde ins Feld zieht 42, 13 f., Babel vernichtet 47, 4—7, Israel loskauft 43, 3, Jerusalem aufbaut 44, 26; 54, 11 ff. und die Völker zu sich zieht 49, 22; 51, 4 ff.? Oder gehen wir noch näher auf Israels Restitution ein: ist es ein Widerspruch, wenn Ezechiel Gott sagen lässt: „Ich selbst werde meine Schafe weiden und ich werde sie lagern lassen" 34, 15 und schon wenige Verse weiter spricht: „Ich werde einen einzigen Hirten über sie bestellen, der wird sie weiden, meinen Knecht David. Der soll sie weiden und soll ihr Hirte sein" 34, 23? Oder, um noch eine dritte Parallele geltend zu machen, die sich immer von selbst besonders aufdrängt: es wird doch wohl jedem Israeliten der vorexilisch-prophetischen Zeit bekannt gewesen sein, dass Mose das Volk aus Ägypten geführt, dass er den Bund zwischen Gott und seinem Volke vermittelt habe Ex. 24, 8; Micha 6, 4 b; Deut. pass. Ist es dann aber nicht als Widerspruch vom Volke empfunden, wenn gleichzeitig von Gott gesagt wurde, er habe das Volk herausgeführt, er habe den Bund aufgerichtet Micha 6, 4 a; Hos. 11, 1; Am. 2, 10; 9, 7; Jer. 31, 32 etc.? Vgl. auch noch Jes. 2, 1 ff. mit 11, 1—10. Man sieht, zu welchen wunderlichen Konsequenzen jene Behauptung führen würde.

Etwas anders liegt die Sache nun allerdings, wenn wir auf das Leiden des Ebed sehen. Hier scheinen sich thatsächlich zwei Anschauungen schroff gegenüberzustehen, nämlich die, dass Gott Israel für dessen Sünde überreichlich gestraft 40, 2, dass er nun nur um seiner selbst willen Israels Sünde abwische 43, 25, seine Ehre wahren und daher Israel retten müsse 48, 11, und auf der anderen Seite die, dass Israel um des Ebed willen verziehen werde 53, 1 ff. Können wir uns also wundern, wenn man versucht hat, den letzten Gedanken aus der Gegenwart in die

Zukunft zu verweisen? Indes, zwei Momente hat man dabei übersehen.

Erstens, Deuterojesaja ist überall kein Systematiker und Dogmatiker. Giesebrecht sagt S. 109 mit Recht: „Er ist Enthusiast, von Stimmungen abhängig.“ Was für ein Widerspruch z. B. zwischen 43, 4 und 52, 3! Merkt man denn nicht, dass, auch wenn man Kap. 53 streicht, Deuterojesajas Gedanken in dieser Beziehung, logisch betrachtet, widerspruchsvoll bleiben? Oder ist es nicht ein Widerspruch, wenn nach 40, 2 die Sünde überreichlich gesühnt und wenn dieselbe nach 43, 25 erst abgewischt werden muss? ist es nicht ein Widerspruch, wenn dieselbe nach 40, 2 gesühnt, aber nach 48, 11 nur um Gottes Ehre willen zugedeckt wird? nicht ebenso ein Widerspruch, wenn nach 43, 25; 44, 22; 54, 6 f. Gottes Gnade, nach 48, 11 seine Ehre das Motiv der Vergebung war? Man sieht, sicher zwei, vielleicht sogar drei Anschauungen laufen hier auf jeden Fall nebeneinander her, auch wenn man von Kap. 53 absieht (vgl. Stade, Gesch. Isr. II S. 79 ff.). Wie kann man also von hier aus gegen unsere Deutung auf das Sühneleiden eines Zeitgenossen argumentieren?

Aber die Sache liegt noch anders, es kommt noch ein zweites Argument hinzu. Ein gewisses Recht würde dieser Deduktion ja nicht abzusprechen sein, wenn das Thema von Kap. 53, wie man früher wohl gemeint, das Problem der Sühne der Sünde Israels, eine dogmatisch fixierte, abstrakte Stellvertretungslehre wäre. Dann natürlich bliebe ein solcher Selbstwiderspruch sehr auffallend. Indes, diese Ansicht wird man heute kaum noch zurückzuweisen haben, es existieren nur noch einige Überreste derselben. Thema ist nämlich, wie 52, 13—53, 1 ganz ausdrücklich gesagt wird, das Unglaubliche der Erhöhung des Ebed, m. a. W. die Frage, warum der Ebed, der nun so glänzend erhöht wird, so entsetzlich Schweres hat leiden müssen. Dies Rätsel gilt es zu lösen, und es geschieht durch den Gedanken, dass er das besonders Schwere, was ihm widerfahren, für die Sünden seines Volkes gelitten habe. Nun gebe ich zu, dass auch so noch ein Bedenken übrig bleiben könnte, falls es sich hier nämlich um eine abstrakte Betrachtung über die Leiden eines zukünftigen Frommen oder des Frommen überhaupt handelte.

Dann bliebe immer noch ein Rest widerspruchsvollen Denkens, den wir bei einem und demselben Verfasser lieber nicht sehen möchten.

Aber gerade, wenn wir nun das Kapitel zeitgeschichtlich verstehen, schwindet auch dieser letzte Rest. Denn gerade, wenn es sich um einen Zeitgenossen handelt, der unschuldig besonders Schweres hat erdulden müssen in einer Zeit, wo daneben auch das ganze Volk (die Gefangenschaft) erlitt, konnte der Prophet sehr wohl, als die Rettungsstunde schlug, auf der einen Seite sagen, des Volkes Schuld sei durch die Strafe der Verbannung gesühnt, werde jetzt vergeben, und auf der anderen Seite das spezielle Leid des Ebed auch als eine Sühnung der Schuld des viel weniger gestraften Volkes erklären, in besonderem Masse dazu mitwirkend, dass nun die Rettung käme. Denn dass auch das Kap. 53 redende Volk hat leiden müssen, folgt schon aus dem נִרְפָּא v. 5, es war also eine Heilung nötig; im übrigen bemerkt Bertholet S. 16 zu diesem mit Recht: „Schuld und Strafe anderer tragen braucht nicht zu bedeuten, dass diese selbst ihrer enthoben sind: des Diebes Achan Söhne, Töchter etc., die unschuldig getötet werden, tragen Achans Schuld, aber er selbst trägt sie auch“ Jos. 7, 24 f.

Es handelt sich also hier wieder nicht um sich ausschliessende, sondern sich ergänzende Gedanken, natürlich das eine vorausgesetzt, dass auch in dieser Beziehung in den Ebedjahwestücken der theozentrische Standpunkt vollständig gewahrt wird, dass sie nicht in einen sachlichen Widerspruch geraten mit dem אָנֹכִי אָנֹכִי 43, 25. Aber wer wollte jenes leugnen? Schliesslich ist es auch dort Gott allein, der trotz des freien Willens des Ebed die prima causa bleibt; das zeigt evident sowohl das „Jahwe liess treffen“ v. 6 wie das „Jahwe gefiel es“ v. 10 vgl. v. 12; 50, 5; 49, 4 f. Schliesslich ist auch hier Gott nicht nur der Vergebende, sondern auch der Sühnende, wobei der Ebed wiederum nur sein Organ ist.

So sehen wir also, dass man den theozentrischen Standpunkt Deuterojesajas in keiner Weise gegen unsere zeitgeschichtliche Auslegung der Ebedjahwestücke geltend machen kann; derselbe erfordert diese Auslegung vielmehr. Und bei dieser Gelegenheit

mag noch darauf hingewiesen werden, dass auch ein anderer Umstand sie dringend nötig macht. Handelte es sich in Kap. 53 um eine vorgetragene Idee, ganz gleich ob Zukunftsidee oder zeitlose, immer bliebe es vollständig rätselhaft, dass dieselbe im ganzen alten Testament auch nicht den leisesten Widerhall gefunden hat. Wohl hat jenes nachgewirkt z. B. Ps. 22; Dan. 12, 3, aber den zentralen Gedanken des Kapitels, den vom stellvertretenden Leiden des Gerechten treffen wir nie wieder. Das erklärt sich aber aufs beste, wenn man annimmt, dass man einige Jahrhunderte hindurch noch sehr gut gewusst hat, dass es sich in ihm lediglich um die Lösung des Lebensrätsels einer bestimmten historischen Persönlichkeit handelte. Dann lag weder Anlass noch Gelegenheit vor, bei dem vollständig andersartigen Leiden der Frommen anderer Zeiten auf dies Kapitel zurückzugreifen.

2) Auf ein zweites Moment, welches man gegen uns ins Feld zu führen geneigt sein könnte, hat Laue in eben jenem Zusammenhang mit den Worten verwiesen: „Und dann, schliesst nicht die Person des Cyrus als des Werkzeuges Jahwes die Person des Ebed eo ipso aus?“ (S. 17). Und von einem ähnlichen Gedanken ausgehend, hat man schon früher behauptet, Deuterojesaja habe keine besonderen Hoffnungen in Bezug auf die Davidsfamilie haben können, weil für ihn Cyrus der Messias gewesen sei 45, 1. (So bes. Reuss.)

Indes, hat sich uns der erste Einwand als unzutreffend erwiesen, so muss dieser geradezu als oberflächlich bezeichnet werden. Ja, wenn Deuterojesaja vom Ebed behauptet hätte, derselbe würde die Feinde Israels niederwerfen, würde Babylon von der Höhe seiner Macht stossen und dergl., dann könnte jene Behauptung als berechtigt erscheinen. Was ist's denn, was der Prophet vom Cyrus erwartet? Er wirft Könige und Satrapen vor sich nieder, erobert jede noch so befestigte Stadt 41, 2. 25; 45, 1 f., er wird Jahwes Absicht an Babel zur Ausführung bringen 48, 16; 46, 11; 44, 28; 43, 14 (?), er wird dies thun unter Anrufung Jahwes, als sein Werkzeug 41, 25; 45, 4 f., so dass alle Völker in seinen Erfolgen die Allmacht des einen Gottes erkennen lernen 45, 6. Aber halt, haben wir da nicht den ersten Punkt, in dem beide Erwartungen sich ausschliessen, soll nicht dasselbe

bei unserer Deutung auch gemäss 42, 6; 49, 6 durch die Thätigkeit des Ebed geschehen? Jawohl, aber gerade nach unserer Deutung handelt es sich da zunächst ja nur um zwei Seiten derselben Sache; Cyrus wird Babel erobern und Israel ziehen lassen, und der Ebed wird der sein, der Israel herausführt, der dann freilich noch mehr thut, die Stämme aufrichtet und seinem Volke wie anderen Völkern Recht spricht. Doch gerade bei jener grossen Rettungsthat, die die zwei Seiten hat, kommen die Heiden schon zur Besinnung und Erkenntnis des wahren Gottes. Die beiden Thätigkeiten schliessen sich also nicht aus, sie ergänzen sich nur, beide demselben Heilszwecke Gottes dienend. Die positive Seite dieses z. B. 42, 1—7 setzt die negative 41, 2. 26, der in Stille und Frieden das Gottesreich aufrichtende Ebed den vorerst die Feinde zerstampfenden und zermalmenden Cyrus geradezu voraus. Oder vergisst man wieder, dass 51, 4 ff. die Erreichung jenes Zweckes Gott selbst vorbehalten ist, dass man deswegen folgerichtig auch einen sich ausschliessenden Widerspruch zwischen 51, 4 ff. und 45, 1 ff. statuieren müsste?

Aber beschränken wir damit nicht ungebührlich die Aufgabe des Cyrus? Wird nicht 44, 28 ausdrücklich gesagt: „Meinen ganzen Plan wird er ausführen“? Nun ist 44, 28 b sicher Glosse vgl. schon das לֵאמֹר. Und erhält dann nicht jenes Wort seine deutliche Erklärung durch die Worte „seinen Plan an Babel“ 48, 14? Hat Gott aber nicht mehrere verschiedene Pläne, je nach den verschiedenen historischen Situationen oder den Objekten, die ins Auge gefasst sind? Beziehen sich 42, 21; 53, 10; 55, 11 nicht auf jeden Fall auf etwas anderes als auf Babylons Eroberung? Also kann jenes כָּל doch nur bedeuten: den ganzen Plan, den ich mit ihm vorhabe, ohne deswegen Gottes Pläne mit anderen Werkzeugen auszuschliessen. Auch 46, 10 f. wird nur gesagt, dass Cyrus das (temporal) erste unter diesen Werkzeugen sein soll.

Aber greift dessen Thätigkeit nicht doch weiter, als wir soeben behauptet haben? Wird nicht 45, 13 ausdrücklich von ihm gesagt: „Ich habe ihn in Gradheit erweckt und ebne alle seine Wege, er wird meine Stadt bauen und meine Exilierten entlassen, nicht für Kaufpreis und nicht für Geschenk“? Doch

es ist wohl ein Unterschied zwischen dem Entlassen eines Volkes (45, 13) und dem Heraus- und Heimführen desselben (42, 7; 49, 5 ff.) vgl. Ex. 3, 11 mit 20. Und es ist ein Unterschied zwischen dem Bauen der Stadt, wie es von Cyrus prädiziert wird, offenbar gleich Konzession und Mittel dazu geben, denn es steht vor dem „er wird entlassen“ und dem, welches Gott selbst von sich verspricht 44, 26; 54, 11 ff. oder dem, welches von den Söhnen Zions prädiziert wird 49, 16 ff. Sollte hier also nicht genug Raum für den Ebed sein?

Aber endlich, bekommt nicht Cyrus gerade die Ehrentitel „mein Hirt“ 44, 28 und „mein Gesalbter“ 45, 1? Wir könnten dem ja nun einfach entgegenhalten, dass mindestens mit Kap. 49 diese messianische Erwartung absolut erloschen sei, dass also, wenn wir nur 42, 1—7 als später eingeschoben ansähen, jeder Widerspruch zwischen der Cyrus- und der Ebedjahwehoffnung verschwände, indem Deuterojesaja durch persönliche Erfahrung plötzlich ernüchtert sei. Doch brauchen wir diesen Hilfsgedanken? Ist denn durch jene Titel ausgeschlossen, dass Gott gleichzeitig einen Mann seines eignen Volkes zu einer noch viel glänzenderen Bestimmung ausersehen hatte? Sagt nicht 45, 4 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, dass jene Titel dem Cyrus wegen seiner subjektiven Beschaffenheit gar nicht gebühren, sondern auf ihn nur angewandt werden, weil er ein Werkzeug in Gottes Hand sein soll, dass er also, wennschon ihm Deuterojesaja nach 41, 25 ein besseres Verstehen seiner Aufgabe zutraut, nur ein Stecken in Jahwes Hand ist wie einst Assurs König Jes. 10, 5, ein Hammer wie einst Babel Jer. 51, 20? Wenn man von jenen Stellen aus einen Schluss ziehen wollte, dann hätte auch nicht ein Jeremia zu gleicher Zeit den König von Babel 25, 9; 27, 6; 43, 10 und die Propheten des eignen Volkes 7, 25 etc. mit dem Titel עֶבֶד יהוה bezeichnen können. Aber die Sache liegt ja bei Deuterojesaja noch einfacher, er gebraucht gar nicht einmal dieselben Titel von beiden Persönlichkeiten; ihn, den wirklichen König, der politisch die Völker weidet, nennt er רֹעֶה vgl. Micha 5, 4 und מָשִׁיחַ, der andere führt seinen besonderen Titel עֶבֶד יהוה, der seine ganz andere, eigenartige Aufgabe ausdrückt. Wäre vom künftigen Messias

seitens Deuterojesajas oder eines Späteren die Rede, so liesse sich gerade erwarten, dass jene Titel auch auf ihn angewendet wären.

Wir haben gehört, was Deuterojesaja von Cyrus aussagt, und nichts ist dabei, was ausschlösse, dass er gleichzeitig von einem Davididen seines Volkes gerade die Erwartungen gehegt hätte, die die Ebedjahwestücke enthalten, ganz abgesehen davon, dass das durch 55, 3 ff. positiv erwiesen wird. Beides ergänzt sich vielmehr in passender Weise. Aber nicht nur in passender, sogar in notwendiger Weise. Wir müssen auch auf das achten, was Deuterojesaja vom Cyrus nicht sagt.

Er schreibt, wie gesagt, die Bahn desselben bis zu dem Augenblicke vor, da nach allen glänzenden Siegen, nach Babels unter dem ehrfurchtsvollen Staunen der Heiden vor sich gegangenen Falle das Edikt gegeben wird, welches Israel die Freiheit schenkt 45, 13. Er lässt sogar dabei die Erwartung durchblicken, dass Cyrus selbst sich Jahwe zuwenden wird 41, 25; 45, 3. 24; 48, 14. Was wird aber weiter nach der Einnahme Babels mit ihm werden? Darüber schweigt alles. Deuterojesaja hätte aber nicht schweigen können, wenn er irgendwie von ihm noch eine weitere Aufgabe in Bezug auf das Gottesreich erwartet, wenn er das „Messias“ in einem tieferen Sinne verstanden hätte. Wird Cyrus ein Weltreich aufrichten? Darauf scheint 43, 3; 45, 14 (?) zu führen; durch die Einnahme Babels hat er's ja eigentlich schon. Aber wird sich dies Reich in alle Welt ausdehnen? Wo bleiben in diesem Reiche gerade alle die ungezählten Nationen, die bisher nur als teilnahmsvolle Zeugen (41, 5 f.) dem gewaltigen Kampf zwischen Gott und der Weltmacht zugeschaut haben? Dass sie dem Reiche des Cyrus einverleibt werden, wird schlechterdings nie gesagt. Sie erkennen, dass ihre Götzen nichts nützen 43, 9; 45, 20, sie beten dann den einen Gott an 45, 14. 23, auf sein Geheiss bringen sie die zerstreuten Israeliten heim und huldigen dem Volke 49, 22 f. 26. Dem Königreiche Gottes werden sie einverleibt, aber was wird dann politisch mit ihnen, wie stellen sie sich untereinander, behalten sie ihre Könige? Wie wird, wenn der erste Eindruck vom Sturze Babels und Israels Rettung vorüber, ihnen die

Gotteserkenntnis weiter vermittelt, wie wird sich Israels zentrale Stellung in der Völkerwelt erhalten, wie endlich wird sich jenes neu gegründete Weltreich selbst zum Königreiche Gottes 41, 21; 44, 6; 52, 7 verhalten?

Sollten diese und ähnliche Fragen sich nicht dem weit ausschauenden Geiste Deuterojesajas aufgedrängt haben? Und gerade sie alle, die sich auch dem Leser seines Buches auf Schritt und Tritt aufwerfen, sie erhalten keine Antwort, wenn wir die Ebedjahwestücke aus ihm streichen oder dieselben auf die ferne Zukunft deuten. Dagegen beantworten diese uns alle jene Fragen, die Cyruserwartung aufs beste ergänzend, sobald wir sie zeitgeschichtlich erklären, nämlich so: der Ebedjahwe genannte Davidide wird ein neues Gottesreich begründen, als Gottes Organ und Werkzeug an die Spitze desselben tretend, es wird ein Reich der Gerechtigkeit und des Heils sein, über die Schranken aller Nationen hinausgreifend; Könige und Nationen bleiben, keine Spur einer politischen Unterwerfung unter Israel findet sich, aber sie huldigen mit ihren Schätzen freiwillig; über sie alle erstreckt sich die rein sittlich-religiöse Oberhoheit des Davidssprosses, willig unterwerfen sie sich dessen von dem einen Gott kommender Thora. 42, 1 ff. ist also bei unserer Deutung eine ganz naturgemässe Fortsetzung von 41, 25. 27; 49, 1 ff. von 48, 14 f. So sinkt auch Cyrus, nachdem er seine Aufgabe erfüllt, in die Zahl der anderen Könige zurück. Das absolute Schweigen des zweiten Teiles des Buches über ihn erklärt sich so aufs beste, seine ganze Aktion fand nur um Israels willen statt, nun macht er dem Ebed allein als Werkzeug Gottes Platz.

Das Resultat unserer Untersuchung ist, dass die beiden Einwände, die zunächst gegen unsere Deutung der Ebedjahwestücke erhoben werden könnten, schliesslich zu glänzenden Bestätigungen derselben werden.

§ 6. Die Benennung eines Davididen als Gottesknecht schlechthin.

Trotz der soeben zurückgewiesenen Einwände mögen noch folgende Bedenken gegen unsere Deutung in dem Leser zurück-

geblieben sein: warum wird der Ebed denn nie einmal als König bezeichnet? warum wird wenigstens nie ausdrücklich gesagt, dass er es werden wird? fehlen nicht bei ihm manche Züge, die in dem Bilde eines Königs nach israelitischer Anschauung unbedingt nötig sind, während doch sicher ein prophetisch angehauchter Typus in demselben vorliegt? und endlich, wie erklärt sich bei einem Davididen die eigentümliche und doch als bekannt vorausgesetzte Bezeichnung als Ebedjahwe? Nun, das erste Bedenken erledigt sich leicht: sind die Ebedjahwestücke exilische Produkte, und das ist sowohl nach der Stelle, wo wir sie vorfinden, wie nach den klaren Angaben von 42, 7; 49, 5. 6. 8 die nächstliegende Annahme, so war selbstverständlich zu der Zeit, da sie geschrieben wurden, der Ebed, auch wenn Davidide, kein König, konnte also auch nicht als ein solcher bezeichnet werden, sondern musste einen anderen Titel führen. (Dass er vielleicht an zwei Stellen 42, 19; 52, 5 als מֹשֵׁל bezeichnet ist, werden wir in Kap. V § 3 hören.) Wohl aber haben wir auf die drei anderen Bedenken einzugehen und werden im folgenden eine Antwort auf dieselben finden, die uns sogar noch in unserem Resultate bestärkt, indem wir nämlich kurz die israelitische Anschauung vom Königtume darlegen.

Die altisraelitische Anschauung von dem Königtume, die in demselben ein Gnadengeschenk Gottes sah, das jeder Fromme dankbar hinzunehmen hätte 1 Sam. 9, 16; 10, 27, die sich an dem Glanze, den Bauten, den Kriegsthaten des von Gott erwählten Fürsten (vgl. David) rückhaltlos freute, hatte bald durch die geschichtlichen Erfahrungen einen argen Stoss erlitten. Die Anfänge der Reflexion über die Gottwohlgefälligkeit des Königtums reichen jedenfalls schon bis in die Zeit Salomos zurück, wo Abgötterei, Vielweiberei und Steuerdruck einen Teil des Volkes, geleitet von einem Propheten, zum Aufstande führten 1 Reg. 11. Die späteren Erfahrungen seit der Reichsspaltung wirkten mit, und so entstand eine wesentlich andere Auffassung von dem Königtum: dasselbe ist vom Volke in Auflehnung wider Gott verlangt und von ihm nun gerade zur Strafe für den Abfall gegeben. Diese Gedanken haben einen klassischen Ausdruck gefunden in der sogen. Quelle SS der Samuelisbücher 1 Sam.

8; 10, 17 ff. etc.; ihr huldigt auch der Prophet Hosea 13, 10 f. etc.: vgl. meine Beiträge II S. 210 f.

Nun waren aber die Propheten alles andere eher als politische und soziale Reformer; die Verfassungsverhältnisse, wie sie sie vorfanden, sahen sie ohne weiteres als gegeben an; aber innerhalb dieser suchten sie für ihre sittlich-religiösen Ideen und Ideale einzutreten, so weit es ging. Dem entsprechend zogen sie nun auch aus jenen Prämissen nicht etwa den Schluss, dass das Königtum wieder abzuschaffen wäre. Im Gegenteil, dasselbe wird bleiben für alle Zeiten, aber es muss ein anderes werden. Sind die beiden Hauptschäden des Volkslebens die Gottlosigkeit und die Ungerechtigkeit, so muss gerade der König die personifizierte Gottesfurcht und Gerechtigkeit werden. Und wie nun überall die Propheten sich eng an die bisherige Volksgeschichte anlehnen, in ihr die Wurzeln ihrer eignen Predigt finden, die Vorbilder für die Zukunft zu gewinnen suchen, so übertragen sie die Züge, die sie von dem Zukunftskönige erhoffen, auf den Begründer der jetzigen Dynastie, David, der ja freilich ein Muster der Frömmigkeit — allerdings nur seiner Zeit — gewesen. Ihnen selber unbewusst ändern sie allmählich das Bild desselben, lassen Züge, die sie zum Vorbild nicht brauchen können, zurücktreten und betonen andere, die thatsächlich vorhanden waren, aber fassen sie im Sinne und Geist ihrer Zeit auf. So entstand, besonders seitdem es zwischen Ahas und Jesaja zu einem vollständigen Bruche gekommen war, das Idealbild eines Zukunftskönigs, das messianische, auf der einen Seite, ein idealisiertes Bild König Davids auf der andern. Gerade Jesaja ist in dieser doppelten Beziehung für die ganze Nachwelt von grösster Bedeutung geworden vgl. 1, 21. 26; 7, 10 ff.; (9, 5 f.?) 11, 1 ff.; 16, 5; 29, 1; 32, 1. Recht und Gerechtigkeit, Gottesfurcht und Treue, das werden die Ruhmesprädikate des rechten Königs, Reichtum, Macht und Ansehen, die weltliche Seite, tritt in dem Bilde als die sekundäre zurück vgl. auch 1 Reg. 3, 5—28, wo besonders v. 11—13 die bewusste Scheidung zwischen den sittlich-idealen Gütern eines Regenten und den natürlichen interessant ist, auch 10, 9.

Das Deuteronomium sucht das wie manches andere gesetz-

lich festzulegen in seiner Weise: der König soll sich eine Abschrift der göttlichen Thora in ein Buch schreiben und er soll es immer zur Hand haben und sein Leben lang darin lesen, auf dass er Jahwe seinen Gott fürchten lerne und auf die Ausführung aller Aussprüche des Gesetzes acht habe u. s. w. Deut. 17, 18 f. Die Bestimmung half nicht viel, nur auf Josia machte sie Eindruck. Jojakim und Zedekia gingen in den alten weltlichen Bahnen weiter. Alle seine Kraft bietet Jeremia auf, dieselben unter nachdrücklicher Betonung, dass sie auf Davids Thron sitzen, auf ihre Hauptpflicht, Recht und Gerechtigkeit, aufmerksam zu machen 21, 11 ff.; 22, 1 ff. 13 ff.; 23, 1 ff. Und so fasst sich auch ihm die Erwartung von dem Könige, der nach der unabwendbaren Katastrophe erstehen soll, dahin zusammen, dass derselbe Recht und Gerechtigkeit im Lande üben werde; jeder weltliche Zug in dem Bilde fehlt 23, 5 f.; vgl. 3, 15; 30, 21; 33, 15.

Es waren aber gleichzeitig noch andere Männer an der Arbeit, dem Volke dies Idealbild vorzuführen, es sind die sogen. Deuteronomisten, deren Arbeiten sich scharf von allen früheren Quellen abheben. Alles, was sie von dem Könige der Zukunft erhofften, das übertrugen sie, den Bahnen Jesajas folgend, auf den grossen Begründer der Dynastie. Er hat als Muster der Gottesfurcht zum ersten Male den Gedanken gehabt, Jahwe einen Tempel zu bauen, hat daraufhin die Weissagung von dem ewigen Bestande seiner Dynastie erhalten; auch wenn diese sich verfehlt, wird sie daher wohl gezüchtigt, aber immer wieder begnadigt werden 2 Sam. 7, er war der gerechte Regent schlechthin 23, 3; 1 Reg. 3, 14; 11, 33, der Normalherrscher 1 Reg. 11, 6; 2 Reg. 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2; er ist der gute Genius, der Israels Geschichte durchwaltet, um seinetwillen wird viel verziehen und Israel immer wieder zu Gnaden angenommen 1 Reg. 8, 25; 11, 34 ff.; 2 Reg. 8, 19! Erst in der letzten Überarbeitung, die sich mit der bitteren Thatsache des Exils abfinden muss, verstummt dieser Trost; „die Sünden Manasses sind zu stark gewesen“ 2 Reg. 23, 27; 24, 3. 20.

Was nun aber in unserem Zusammenhange noch besonders beachtet sein will, diese Umprägung des ganzen Davidischen Bildes erhält ihre Zusammenfassung darin, dass der Titel „König“

so gut wie ganz verschwindet und der Titel עַבְדִּי an seine Stelle tritt. Das war eine Bezeichnung, die bis jetzt, abgesehen von einzelnen Fällen besonderer göttlicher Beauftragung wie Jer. 25, 9; 27, 6; 43, 10; Jes. 22, 20, nur die Patriarchen und Propheten geführt hatten vgl. Amos 3, 7; Jer. 7, 25; 25, 4; 26, 5; 29, 19; Jes. 20, 3; Deut. 34, 5; Jos. 1, 1 etc. (In dem Sinne „Verehrer Jahwes" ist der Ausdruck nur in nachexilischer Zeit nachzuweisen.) In ihre Kategorie wird nun David eingereiht, er ist für die Deuteronomisten der עֶבֶד יהוה *κατ' ἐξοχήν*! Vgl. 2 Sam. 7, 4. 8. 19. 21. 26; 1 Reg. 3, 6; 8, 25; 11, 32. 34. 36 etc.; Ps. 18, 1; 36, 1; 78, 70 ff.; 89, 4. 21; er wird sogar besonderer göttlicher Offenbarungen teilhaftig wie ein Prophet 2 Sam. 7, 27; 23, 2.

Es war natürlich ein entsetzlich harter Schlag, der jene Erwartung von der Unverwüstlichkeit der davidischen Dynastie traf, als der letzte König geblendet und gefesselt nach Babel abgeführt wurde, so hart, dass wir uns kaum wundern können, wenn dieselbe in ganzen Volksschichten ins Wanken kam und sank Threni 4, 20, besonders die letzte deuteronomistische Überarbeitung lässt darauf schliessen. Und doch, die Hoffnung überstand auch diese Katastrophe, doch wohl, weil ihre Wurzeln etwas tiefer lagen als in nationalem Chauvinismus. Derselbe Ezechiel, der dem zeitgenössischen König so hart die Wahrheit sagt, er lässt schon vor dem sicheren Fall Jerusalems die Hoffnung durchzittern, dass dies doch noch nicht das Ende sei 17, 22 bis 24; 21, 32; unbestimmt, tastend sind die Ausdrücke, aber wir sehen, die Hoffnung war da. Und als Jerusalem gefallen, da erhebt dieselbe unzweideutig wieder ihr Haupt; ein einiger Hirte wird Israel wiederherstellen; der Knecht David 34, 23 f. Was er von diesem erwartet, darüber sagt er im einzelnen nicht viel, einmal sagt er sogar, derselbe solle מֶלֶךְ sein, sonst bevorzugt er das רֹעֶה, auch נָשִׂיא 34, 16. 24; 37, 25 (hierüber vgl. Böhmer i. d. Theol. Stud. u. Krit. 1900 S. 112 ff.). In welcher Weise aber dieser sein Hirtenamt ausüben wird, darüber lässt besonders 37, 24 b keinen Zweifel: Gottes Ordnungen und Satzungen werden dann herrschen im Lande; Israel wird heilig sein, nachdem dieser neue Friedensbund aufgerichtet ist.

Die Stunde der Rettung kam nicht so schnell, wie manche

wohl erwartet. Zedekia starb und Jojachin blieb in Ketten. Aber unablässig arbeitete Ezechiel an den Plänen für die Neuaufrichtung des Landes; seine Pläne tragen durchaus priesterlichen Charakter, das merkt man besonders auch der Stellung an, die er dem Fürsten in dem neuen Gemeinwesen anweist, sie tritt bedeutend hinter der vorexilischen zurück. Hier vermeidet er auch ganz, um jeden Schein eines weltlichen Königtums auszuschliessen, den Titel מֶלֶךְ, braucht nur noch נָשִׂיא; die Aufgaben, die er diesem stellt, sind Recht und Gerechtigkeit üben und opfern vgl. 45, 9—46, 18. Im Jahre 561 schlug die erste Erlösungsstunde für das Davidshaus, Jojachin wurde aus dem Kerker entlassen und kam am babylonischen Königshofe zu hohen Ehren 2 Reg. 25, 27 ff. Ist es überhaupt anders denkbar, als dass da neue Hoffnung durch das Volk zuckte, neu die Erwartungen erwachten von Erlösung aus der Gefangenschaft, von Aufrichtung des neuen Gerechtigkeitsreiches, Aufrichtung insbesondere der davidischen Dynastie als eines Zeugnisses, dass Gottes Weissagungen nicht trügen, dass er allein die Macht auf Erden besitzt!

Und, vorläufig nur gesetzt den Fall, es war wirklich ein edler, gottesfürchtiger Davidide vorhanden, der diese Hoffnungen zu den seinen machte, wie konnte nach der ganzen bisherigen Entwicklung der jetzt Entthronte sich, um allen Hoffnungen wie allen Intentionen Ausdruck zu geben, dem Volke gegenüber besser nennen als nach seinem grossen Ahn עֶבֶד יהוה?[1]) Was konnten Propheten, die ihm die Hand reichten, anders von ihm verkünden, als unter stillschweigendem Absehen von allem Weltlichen des einstigen Königtums, sogar von dem Titel, dies, dass er nach der wunderbaren Wiederherstellung Israels ein Gerechtigkeitsherrscher *κατ' ἐξοχήν* und als solcher ein Licht aller Welt sein würde. Wenn es nun eine Thatsache ist, die nicht wegzuleugnen, dass Deuterojesaja eine Erfüllung der dem David

---

[1]) Vgl. Jer. 33, 21. 26; Hag. 2, 23; Sach. 3, 8. So werden wir es nicht erst noch nötig haben, den Hilfsgedanken hinzuzunehmen, dass nach babylonischer Sitte sich dieser Davidide andern Fürsten gegenüber als „Statthalter Jahwes" bezeichnet habe. Übrigens vgl. zu den mit Ebed zusammengesetzten Eigennamen bei den Semiten überhaupt: „Smith, Die Religion der Semiten" S. 48 f.

gegebenen Verheissungen sicher erwartet hat und ihm jener durchaus im deuteronomistischen Lichte als Zeuge und נָגִיד der Nationen erschien, wobei er ebenfalls von dem Titel מֶלֶךְ, der Gott ausschliesslich gebührt, absah 55, 4 f. vgl. mit 2 Sam 7, 8, so, meine ich, wären genügend die Gedankenlinien erwiesen, die auf die Ebedjahwestücke hinliefen. Ja, wir sind zu der Behauptung berechtigt, dass ein exilischer Jude, wenn er diese Stücke hörte, bei dem anonymen Ebed und der Charakteristik seiner Aufgabe an gar keine andere Person denken konnte als an einen Davididen, denn Davids Haus war, wie Deuteronomist und Ezechiel zeigen, für das exilische Israel der Gottesknecht schlechthin.

Freilich kommt nun noch ein anderer, sekundärer Umstand hinzu, der die Darstellung des Gottesknechts und seines Berufes bei Deuterojesaja eigenartig beeinflusst hat. Es braucht keines langen Beweises, dass ihm das Exil als eine Wiederholung der Gefangenschaft in Ägpyten erschien 52, 4 ff., dass er deswegen die Rettung aus demselben nach dem Vorbilde des einstigen Exodus aus jener erwartete 43, 16 f.; 51, 10 etc. Damit war denn ohne weiteres gegeben, dass dem Propheten der Mann, der nun das Volk hinausführen sollte, als ein zweiter Mose, auch ein Gottesknecht, erscheinen musste. Daraus erklärt sich, wenn es nach dem Ausgeführten überhaupt noch einer solchen Erklärung bedarf, der prophetische Typus der Schilderung des Zukunftsfürsten nun vollends 42, 1. 4; 49, 2. Das ist das Körnchen Wahrheit in dem Erklärungsversuche von Füllkrug, der S. 82 bis 85 alle hier in Betracht kommenden Stellen gesammelt hat. Wie wenig dieser aber für das ganze Problem ausreichend ist, das erhellt besonders bei den beiden letzten Stücken, bei denen Füllkrug auch das Resultat herausbringen will, dass der Ebed nichts anderes sei als ein zweiter Mose, und infolgedessen entsetzlich künsteln muss, denn thatsächlich fehlt hier jeder auf Mose bezügliche Zug. Anderseits aber hat Füllkrug auch bei den beiden ersten Stücken schon übersehen, dass die deuteronomistische Geschichtsauffassung, von der Deuterojesaja in Bezug auf seine Gedanken über das Königtum entschieden beeinflusst ist, der davidischen Dynastie Funktionen zugelegt hat, die an

anderer Stelle von dem Religionsstifter prädiziert werden; ich verweise besonders auf die Zeichnung Josias 2 Reg. 23, 3 vgl. mit Ex. 34, 27. Trotzdem soll die Thatsache nicht geleugnet werden, dass 42, 1 ff.; 49, 1 ff. den davidischen Ebed zugleich als einen zweiten Mose zeichnen wollen.

Und so, meine ich, müssen alle die oben namhaft gemachten Bedenken gegen unsere aus dem Texte sich als notwendig ergebende Deutung schwinden. Die früher so oft leicht hingeworfene Behauptung, bei Deuterojesaja wäre überhaupt kein Raum, keine Veranlassung und keine Spur der davidisch-messianischen Erwartung, ist gerade das Gegenteil von dem, was richtig ist. Nur das ist wahr, dass diese Idee wie manche andere national-religiöse durch das nationale Unglück und das Exil geläutert ist „im Ofen des Elends“ 48, 10.

§ 7. Babylonische Parallelen zu der Diktion der Ebedjahwestücke.

Wir kommen zu einer letzten Erörterung, die geeignet sein mag, unsere Deutung zu stützen. In der Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1898 S. 149—62 hat in einem Artikel „Cyrus und Deuterojesaja“ Kittel mit Recht einmal systematisch die grosse Verwandtschaft der Diktion zwischen den von Cyrus handelnden Perikopen unseres Buches und dem sogenannten Cyruscylinder behandelt. Er kommt zu dem zutreffenden Schlusse, dass sich dieselbe daraus erklärt, dass Deuterojesaja in den in Babylon von jenem Könige gangbaren Phrasen versiert war. Es ist nun fast zu verwundern, dass man noch nie das deuterojesajanische Buch auf diesen Punkt hin überhaupt einmal geprüft hat. Das ist auch hier nicht unsere Aufgabe, hoffentlich wird sie ein Berufener bald einmal in Angriff nehmen. Doch möchten wir wenigstens auf die überraschenden Parallelen hinweisen zwischen der Ausdrucksweise, in der in ihren historischen Dokumenten die babylonischen Könige von sich sprechen, und derjenigen, deren sich Deuterojesaja in Bezug auf den Ebed Jahwe bedient. Das wird dann, wenn es überhaupt noch einer solchen bedarf, uns die letzte Bestätigung dafür bieten, dass auch dieser ein Mann

aus fürstlichem Geblüt und zu fürstlichen Ehren bestimmt war. Wir citieren die babylonischen Texte nach der Keilinschriftlichen Bibliothek ed. Schrader III. 2.

Zunächst schreiben auch diese Könige sich eine göttliche Berufung zu ihrem Amte zu und zwar, wenn sie schon aus fürstlicher Familie stammen, vom Mutterleibe an. Es ist also zu Jes. 42, 1. 6; 49, 1. 8 zu vergleichen: Nebuk. 1) I. 14: geleitet von der Hand Nebos, I. 23 ff.: Marduk bereitete wohl meine Geburt im Mutterleibe, VII. 1 ff.: deren Namen der Gott zur Königswürde berufen hatte, 3) I. 11: als Marduk mich legitim schuf (vgl. בְּצֶדֶק!), 5) I. 11, 6) I. 15, Nerigl. 2) I. 18, 27: Marduk — hat mit einem gunstverheissenden Namen mich zum Königtum berufen, Nabon 3) I. 4: dessen Geschick Sin im Leib seiner Mutter zu königlichem Geschick bestimmte, Anhang I. 2: der Erwählte Nebos etc.

Zweitens, die Ausrüstung derselben zur Herrschaft ist trotz aller charakteristischen Verschiedenheit doch auch wieder eine verwandte. Es ist also zu Jes. 42, 1 b; 49, 2; 50, 4 zu vergleichen: Nebuk. 1) I. 7: der Besonnene, welcher sich Weisheit aneignete. Seitdem Marduk mein Haupt erhöhte, Nebo zur Regierung der Menschen ein gerechtes Szepter in meine Hand gab, II. 7: die Furcht vor seiner Gottheit legte er mir ins Herz, regte mir das Herz an, IV. 19: Nebo, der mir ein gerechtes Szepter gegeben hat, um über alle Menschen zu wachen, VIII. 31: die Furcht Marduks ist in meinem Herzen, IX. 57: ich liebe die Furcht vor deiner Gottheit, Nebuk. 2) I. 4 f.: der Besonnene, der sich aneignete Weisheit, 3) I. 8: der versteht den Ausspruch der gesetzlichen Gesinnung der grossen Götter, 4) III. 27: Marduk stärkte mich, 5) I. 14, 6) I. 2: der Ausfluss der gesetzmässigen Gesinnung Marduks, 10) III. 11: mit einem gerechten Szepter guter Herrschaft, einem gesetzmässigen Herrscherstab, welcher den Menschen Heil bringt, schmücke mein Königtum auf ewig, 21: in Gericht und Traum antworte mir recht, Nerigl. 1) I. 12 f.: dem Girra Waffen verliehen hat, das Volk zu schützen, das Land zu segnen, besonders 2) I. 19 ff.: er hat aus meiner Niedrigkeit mich in rechter Weise emporgezogen, hat mir einen guten Namen verliehen, hat an eine Stätte des Heils und Lebens mich gesetzt;

zu meiner Rechtleitung, die in meinem Haupte wirkt, zu meiner immer währenden Unterwürfigkeit erstrebte ich die Ehrfurcht vor seiner Gottheit; was ihm wohlgefällig ist, war ich täglich zu thun bedacht; da erbarmte er sich meiner und hat im Lande mit einem gunstverheissenden Namen zum Königtum mich gerufen, hat zu immerwährender Leitung des Volkes ein gerechtes Szepter, welches das Land vergrössert, meiner Regierung zu eigen werden lassen, hat eine rechte völkerlenkende Waffe zur Herrschaft bestimmt. Die Anklänge dieser Proklamation an die von Jes. 49, 1—8 sind offenkundig.

Drittens, sogar die Auffassung des Regentenberufes ist eine verwandte, Recht und Gerechtigkeit in Gottesfurcht auszuüben, steht auch hier an der Spitze. Es ist also zu Jes. 42, 2—4 zu vergleichen Nabopol. 3) I. 16: welcher denkt an die Satzungen der grossen Götter, Nebuk. 1) I. 35 ff.: Nebos erhabenen göttlichen Weg halte ich rite hoch; aus meinem gesamten gesetzesgemäss gesinnten Herzen liebe ich die Furcht ihrer Gottheit, fürchte ich ihre Herrschaft, I. 70, IX. 36: Der Bösewicht und Ungerechte betritt nicht sein Inneres, 57 f.: weil ich liebe die Furcht vor deiner Gottheit, 2) II. 1: Nebukadn., der König des Rechts, 6) I. 21: was ihm angenehm ist, denkt mein Herz täglich, unaufhörlich, 10) I. 4 ff.: Nebuk., welcher liebt Gerechtigkeit und Recht, sorgt für Leben, in den Mund der Menschen die Furcht der grossen Götter legt, Nerigl. 1) I. 25: ich, der demütige, der unterwürfige, der des Kults der Götter kundige, 2) II. 1 f.: unbotmässige Aufwiegler strafe ich, Gerechtigkeit verübe ich im Lande, Nabon. 4) I. 14: dessen Nacken, das Joch der Götter zu ziehen, gebeugt ist.

Viertens erinnern auch die Segenswünsche, die diese Könige über sich selbst aussprechen, in mancher Beziehung an das, was dem Ebed verheissen wird; auch hier ist der Blick dabei bis an die Enden der Erde gerichtet. Es ist also zu Jes. 42, 4. 6 b; 49, 6 b; 52, 15; 53, 10—12 zu vergleichen Nabop. 3) II. 20 ff.: fest mache mich für die Ewigkeit, mein Königtum lass alt werden bis in ferne Tage, Nebuk. 1) X. 6 ff.: möge ich in ihm das Greisenalter erreichen, geniessen meine Grossthaten (יְשַׂבֵּעַ !), von den Königen der Weltteile, von der gesamten Menschheit möge

ich schweren Tribut darin empfangen. Vom Horizont bis zum Zenith, beim Aufgang der Sonne möge kein Feind von mir existieren, möge ich keinen Widersacher haben; meine Nachkommen mögen darin für ewig die Menschheit beherrschen, 2) III. 84 f., 3) III. 43 ff.: mache lang meine Tage, befestige meine Jahre u. s. w., 5) II. 20 ff., 6) II. 28 ff., 9) II. 5 ff.: Mögen meine Jahre dauern für ewige Zeit. Nerigl. 1) II. 35 ff.: möge ich darinnen ein hohes Alter erreichen, möge ich eine Fülle von Nachkommen erleben, möge ich vom Grunde des Himmels bis zum — des Himmels, dem Ort der aufgehenden Sonne, der Welten Könige, der Menschheit All schwere Abgabe darin empfangen, 2) II. 32 ff., Nabon. 3) II. 35 ff.; 3) III. 20 ff.: Szepter und Stab, die legitimen, welche du mich hast fassen lassen, möge ich halten in meiner Hand für die Dauer der Ewigkeit.

Schliesslich erinnern wir noch daran, wie alle diese Könige sich als Lieblinge, Günstlinge, Erwählte, Statthalter, ja direkt auch als Knechte ihrer Götter bezeichnen vgl. Nebuk. 1) I. 4, 4) I. 2 ff., 7) I. 2, 10) II. 6 etc.

Nun braucht man ja eigentlich gar nicht erst ein Wort darüber zu verlieren, wie tiefgreifend trotz der Parallelen der Unterschied zwischen diesen königlichen Äusserungen und den Erwartungen vom Ebed ist. Gerade eine solche Vergleichung kann uns erst einen rechten Eindruck von der immensen Superiorität der alttestamentlichen Religion geben. Ganz abgesehen von dem Polytheismus, der dort trotz Marduks Übergewicht nicht überwunden, was findet sich in diesen Annalen alles neben jenen höheren und besseren Klängen! Nicht auf das Wort „Gottesfurcht", welches sich dort genügend findet, kommt es an, sondern auf den Inhalt des Begriffs, und da sehe man, worin z. B. ein Nabonid die Äusserungen derselben erblickt, in einer nicht rastenden Restaurierung der alten Tempel 4) I. 2 ff. Recht und Gerechtigkeit proklamieren jene Könige, aber sie hat zur Kehrseite die gewaltsame und grausame Niederwerfung der Feinde vgl. Neb. 3) III. 48 ff. etc.; dem stelle man den Beruf des Ebed von 42, 2 gegenüber. Für jene ist einer der höchsten Vergleiche: ich liebe etwas wie mein kostbares Leben Neb. 1) VII. 30, IX. 59, und der Ebed setzt sein Leben ein als Sühne

für das Volk. Aber das haben wir hier nicht weiter zu verfolgen.

Für uns kommt nur dies in Betracht, dass in den Ebedjahwestücken thatsächlich vom Ebed vielfach mit Ausdrücken geredet wird, die in Babylon in Bezug auf die Könige gang und gäbe waren; ist das nicht ein weiteres Indiz dafür, dass wir mit unserer Auslegung den rechten Weg gefunden haben?

§ 8. Die Hypothese Bertholets.

Bevor wir dies Kapitel abschliessen, möchten wir kurz noch einen anderen jüngst vorgeschlagenen, zwar geistvollen, aber sicher ganz verfehlten Deutungsversuch erwähnen, es ist der von Bertholet in seinem schon genannten Schriftchen „Zu Jesaja 53“. Allerdings ist demselben schon seitens Königs (The ex. book S. 157—63) eine so treffende Beurteilung zu teil geworden, dass man eine nochmalige Widerlegung desselben fast für überflüssig halten könnte. Doch wollen auch wir der Vollständigkeit unserer Untersuchung halber in aller Kürze zu diesem Erklärungsversuche, der übrigens auch nach der ausdrücklichen Angabe des Verfassers nichts weiter hat sein wollen als ein Versuch, Stellung nehmen.

In Anlehnung an Duhm und doch von ihm verschieden behauptet Bertholet zunächst, in Jes. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13—15; 53, 11 b. 12 sei der Ebed zwar nicht ein bestimmter geschichtlicher Thoralehrer, wohl aber der Thoralehrer schlechthin. Er glaubt diese Annahme besonders stützen zu können durch die mit den Ebedjahwestücken verwandte Schilderung, die Sir. 39, 1—11 vom Schriftgelehrten entworfen würde, ausserdem durch eine kurze geschichtliche Betrachtung, nach welcher es gerade die Aufgabe der Thoralehrer gewesen wäre, leschobeb jaakob; er bezieht das Leid des Ebed darauf, dass jene unschuldig mit in die traurigen Schicksale des Volkes der exilischen und ersten nachexilischen Zeit verwickelt waren, wobei dies ihr Mitleiden der Gesamtheit des Volkes zu gut gekommen sei. Als Zeitpunkt dieser Dichtungen nimmt er 573—444 an.

Fast jede neue Hypothese bringt uns einen Schritt auf dem

Wege zur Wahrheit vorwärts. Das gilt auch von der Bertholets; freilich, ihr dauernder Wert ist wohl mehr nur ein negativer. Sie zeigt uns definitiv, dass der Ebed der oder ein Thoralehrer nicht sein kann. Insofern sind wir ihm dankbar dafür, dass er auf jene Parallele aufmerksam gemacht hat. Natürlich, es liegt eine gewisse Verwandtschaft zwischen Sir. 39, 1—11 und den Ebedjahwestücken vor, aber es ist schliesslich nur dieselbe, die sich überall findet, wo von Dienern, Beauftragten, Organen Gottes gehandelt wird. Welche Anklänge an die Ebedjahwestücke findet man z. B. auch in der Schilderung Mosis Sir. 45, 1—6 oder in der Levis Mal. 2, 5—7 etc.; aber nicht geradeso in der des messianischen Königs von Ps. Sal. 17, 26 ff.? Es ist merkwürdig, dass Bertholet nicht weit mehr die tiefgreifenden Verschiedenheiten aufgefallen sind, und gerade diese sind es, an denen der spezifische Stand des Ebed zu erkennen ist.

Sogleich beginnen dieselben, wenn man die Ausrüstung ins Auge fasst, in den Ebedjahwestücken unbedingte Geistesbegabung 42, 1, Redegabe einem schneidigen Schwerte vergleichbar 49. 2 und jeden Morgen göttliche Offenbarungen 50, 4; hier bedingte Ausrüstung mit dem Geiste der Einsicht v. 6 und allmorgendliches Gebet v. 5. Und nun gar die Thätigkeit! Dort ein scharfer und doch milder Richter 42, 1 ff.; 49, 1, hier: er lässt Worte der Weisheit ausströmen v. 6; dort ein Zurückführer und Sammler Israels 42, 7; 49, 5 f., dann ein Licht der Völker 42, 6; 49, 6, hier ein Grübler v. 1—3. 7, der im Lande der Völker herumreist v. 4, was der Ebed nach richtiger Deutung gerade nicht thut. Vollends die Wirkung, die Belohnung der Thätigkeit! Vom Schriftgelehrten heisst es: „Im Kreise der Grossen thut er Dienst und vor den Fürsten erscheint er“ v. 4, vom Ebed: „Er wird viele Völker aufspringen machen, seinethalben werden Könige ihren Mund zusammenpressen“ 52, 15. Ganz besonders dankbar aber bin ich Bertholet für den Verweis auf Sir. 39, weil diese Stelle uns handgreiflich zeigt, wie etwa Jes. 53, 10 bis 12 lauten müssten, wenn es sich zuvor um einen Propheten oder Thoralehrer gehandelt hätte: „Es werden viele seine Einsicht loben, und bis in Ewigkeit wird er nicht vergessen werden, nicht wird sein Gedächtnis aufhören, und sein Name wird bis in ferne

Geschlechter leben. Von seiner Weisheit werden sich Völker erzählen, und sein Lob wird die Gemeinde verkündigen. Wenn er am Leben bleibt, so wird er einen Namen hinterlassen, grösser als Tausende, und wenn er zur Ruhe eingeht, so wird er noch grösser" v. 9—11. Man vergleiche damit die konkrete Schilderung des Fürsten von 53, 10—12; jedes weitere Wort ist überflüssig.

Nun ist ja weiter in dem ganzen Kapitel Sir. 39 einer der am meisten charakteristischen Züge der Ebedjahwestücke überhaupt nicht berührt, das entsetzliche Leid und die nachfolgende Erhöhung desselben 49, 4; 50, 5 ff.; 52, 14. Aber hier, meint nun Bertholet, setzt gerade das ein, was die Thoralehrer im Unterschiede von den Schriftgelehrten während der exilischen Zeit im weitesten Sinne des Wortes haben erdulden müssen. Er meint, gerade auf diese passe 49, 5; das ist schon in § 2 von uns als unmöglich zurückgewiesen, es handelt sich wie 42, 7; 49, 8 um die thatsächliche Zurückführung Israels aus dem Exil. Und was nun das Leiden anbetrifft, so ist uns von einer besonderen Passion der Thoralehrer im Exil schlechterdings nichts bekannt, ist auch bei der gemeinsamen Not kaum denkbar, es handelt sich dort aber um wirkliches körperliches Leid, nicht nur um Ärger, Verdruss, Sorge, geistige Abspannung und dergl. Wenn man aber an die innergemeindlichen Kämpfe des ersten nachexilischen Jahrhunderts erinnert, so waren dieselben solche zwischen Gottlosen und Frommen, Gesetzesfreunden und Feinden überhaupt; Haggai und Sacharja kennen den Stand der Thoralehrer noch ebensowenig wie Deuterojesaja, und der Verweis auf Neh. 13, 25 hätte lieber unterbleiben sollen, denn dieser Knecht Gottes schlägt und rauft bekanntlich andere. Dass vollends die von der Erhöhung des Ebed handelnden Stellen bei diesen Kämpfen innerhalb der Gemeinde nie eine Erklärung finden, weil diese Thoralehrer den Heiden und Königen vollständig gleichgültig waren, braucht nicht noch einmal betont zu werden. Da gerade in diesem Punkte die Analogie von Sir. 39 ganz versagt, so haben wir uns in dieser Richtung mit Bertholets Hypothese nicht weiter auseinander zu setzen, ihre Widerlegung ist schon in unserer Auslegung der Ebedjahwestücke (§ 2 u. 4) enthalten.

Aber dies ist nur die eine Seite der Hypothese; auch in Bezug auf 53, 1—11 a hat Bertholet einen ganz neuen Weg der Erklärung eingeschlagen. Seine Ansicht ist diese: 52, 13—15; 53, 11 b—12 gehören zusammen und sind ein ursprünglicher Ebedjahwespruch. In diesen hinein hat ein späterer Dichter, um ihn dem Verständnis seiner Zeitgenossen näher zu bringen durch den Hinweis auf eine ihnen wohlbekannte Persönlichkeit und ihr Schicksal, sozusagen die erklärende Illustration hineingearbeitet 53, 1—11 a. In jener Persönlichkeit glaubte Bertholet den Schriftgelehrten Eleasar, von dem uns 2 Makk. 6, 18—31 berichtet, entdecken zu können.

Wir fragen nun zunächst: wie wird jene kritische Scheidung begründet? Erstens damit, dass es bei der flüchtigsten Lektüre unseres Stückes auffallen muss, dass 52, 13—15 Gott, 53, 1—11 a plötzlich der Dichter und 53, 11 b. 12 ebenso plötzlich wieder Gott der Redende ist. Dem gegenüber hat schon König S. 160 mit Recht auf die vielen sonstigen Parallelen solcher plötzlichen Übergänge in prophetischer Rede verwiesen. Ich erinnere noch an 49, 10 f.; 54, 5 f., ausserdem aber daran, dass man die Möglichkeit nicht leugnen kann, dass Gott auch schon 53, 8 spricht. Zweitens, meint Bertholet, 53, 11 b lehne sich in ungezwungener Weise an 52, 15 an. Doch auch hiergegen hat schon König mit Recht bemerkt, dass einmal, wenn es zuträfe, nichts damit bewiesen wäre, denn dasselbe Experiment kann man ja vielfach beim deuterojesajanischen Buche machen vgl. 51, 21 mit 54, 1 etc., dass aber zweitens 53, 11 b sich in Wirklichkeit gar nicht einmal besonders passend an 52, 15 anschlösse, denn nach diesem erwarten wir doch weit eher die Erzählung von etwas wirklich Geschehenem als das kurze Urteil v. 11 b.

Wir fragen nun aber umgekehrt, ob sich vielleicht etwas positiv gegen Bertholets Scheidung geltend machen lässt. Da müssen wir zunächst sagen, dass vermutlich das Urteil ganz anders formuliert sein würde, wenn dies die neue überraschende Thatsache enthalten sollte, als in den drei kurzen Worten von v. 11 bα. Bertholets Übersetzung „gerecht **steht da** mein Knecht für die Vielen“ zeigt, dass er das selbst gespürt vgl. etwa 11, 10. Zweitens, v. 12 bα verlangt gebieterisch die Annahme, dass

v. 12 von vorneherein mit v. 8 ff. verbunden war, v. 12 b β mit Wahrscheinlichkeit. Bei Bertholets Scheidung schweben diese Worte ganz in der Luft, da 52, 13—15 nichts vom מָוֶת enthalten, und das wichtigste Ergeignis kann doch nicht mit einem תַּחַת אֲשֶׁר eingeführt werden. Bertholet deutet den Ausdruck auf das Exil vgl. Ez. 37, 11 ff. Aber dies hatte das Volk doch gerade so gut erdulden müssen, und 52, 14 führt zwingend darauf, dass den Ebed ein ganz besonderes Leid betroffen hat, nicht nur, dass er, der Unschuldige, in das Schicksal der Schuldigen mit hineingezogen ist. Dass endlich drittens die Deutung dieses ganzen Stückes auf den Thoralehrer gerade wegen des erwarteten Eindruckes auf die Heiden und wegen der Verheissung fürstlicher Ehren unmöglich ist, haben wir oben schon konstatiert.

Wie steht es nun mit dem zweiten Teile der Behauptung, der Annahme, dass 53, 1—11 a ein illustrierender Einschub sein soll? Da muss es doch a priori jedem auffallen, dass diese Illustration mitten in den Abschnitt hineingeschoben und nicht, wie das viel natürlicher, dem göttlichen Urteile über die Verherrlichung des Ebed 53, 11 b. 12 angeschlossen wäre, denn erst in diesem war die Kunde von der Erhöhung des Knechtes enthalten. Auf die Frage, ob eine Einführung mit dem וַיַּעַל ohne weiteres möglich wäre, nachdem unmittelbar vorher von der Erhöhung des Thoralehrers im allgemeinen die Rede war, wollen wir nicht näher eingehen. Sehen wir aber auf das Ereignis selbst, das zur Illustration herangezogen sein soll. Der Bericht über dasselbe schliesst 2 Makk. 6, 31: „Und so kam dieser in solcher Weise um und hinterliess nicht nur den Jüngern, sondern auch den Meisten des Volkes in seinem Tode ein Beispiel des Edelmutes und ein Denkmal der Tugend.“ Wo bleibt hier die Erhöhung, von der 52, 13 ff. spricht? Bertholet sagt selbst S. 30: „Die Verherrlichung des Knechtes „er wird mit Mächtigen Beute teilen“ und die Verherrlichung des Märtyrers „er wird sich satt sehen an Licht“ schliessen sich unbedingt aus.“ Also hätte der Interpolator hier eine Illustration eingefügt, die gerade auf das Gegenteil von dem hinausliefe, was illustriert werden soll. Geschickt wäre das nicht.

Und nun erst, wenn man die einzelnen Züge der Schilderung von Jes. 53 mit der von 2 Makk. 6 vergleicht! Bertholet geht von 53, 5 aus, der passe am besten auf die Zeit des Antiochus Epiphanes. Eine solche Argumentation erweckt kein Vertrauen, ich brauche wohl kaum auf die Parallelen der exilischen Zeit zu verweisen vgl. Jer. 5, 23; 10, 21; 11, 8; 50, 6 etc. Der Ebed von 53, 2 f. hat keine Gestalt noch Schöne, Eleasar ist einer der vornehmsten Schriftgelehrten, dessen Gesicht bei schon vorgerücktem Alter den schönsten Anblick darbot, er geniesst grosses Ansehen 6, 23. Dass 53, 3 auf ein lange andauerndes Leiden im Unterschied von dem des Eleasar führt, sei nur angedeutet. Der Ebed lässt sich 53, 7 f. schweigend zur Schlachtbank führen, Eleasar hält lange Reden. 53, 9 wird vollends bei ihm gegenstandslos vgl. 6, 19 „ein ruhmvoller Tod“. Umgekehrt finden wir in Kap. 53 schlechterdings nichts von dem Zuge, der 2 Makk. 6 am meisten hervortritt, von der Gesetzestreue. Und schliesslich der Grundgedanke des Ganzen! Wo verrät sich in 2 Macc. 6 die erstverbreitete Meinung, dass Eleasar sein Schicksal verdient? wo die nachfolgende Erkenntnis, dass er die Sünden des Volkes getragen? Bertholet ist auf die Schwierigkeit gar nicht aufmerksam geworden, dass, gesetzt das Leiden Eleasars sei ein historisches, was angesichts 2 Makk. 7 sehr fraglich ist, dieses Buch auf jeden Fall erst in einer Zeit geschrieben ist, wo man längst schon (nach dem Frieden des Lysias) müsste eingesehen haben, dass es gerade des ersten Märtyrers Striemen gewesen, die die Heilung verschafften. Lebten aber solche Gedanken im Volke, so hätten sie doch sicher in dem begeisterten Panegyrikus 2 Makk. 6 auch einen Niederschlag hinterlassen müssen. Oder nimmt Bertholet etwa an, dass Jes. 53 erst nach 2 Makk. gedichtet sei? Dann fände ich es doch einfacher, jenes Kapitel direkt als eine Schilderung des Leidens Jesu Christi anzusehen, denn thatsächlich fiele es dann etwa gerade in seine Zeit.

Bertholet hat über meine Deutung des Abschnittes auf Serubbabel sich etwas wegwerfend geäussert; ich glaube, obwohl ich jetzt selbst jene zurückziehe, den Vergleich mit der Deutung auf Eleasar konnte sie sehr wohl aushalten. Ich halte in seiner

ganzen — übrigens nicht nur selbständig, sondern auch geschickt entworfenen — Hypothese nur zwei Punkte für haltbar. Der erste ist für uns nicht neu, es ist der, dass 53, 1 ff. von einem geschichtlichen Individuum handele, der zweite aber, und das ist das richtige Moment in Bertholets spezifischer Auffassung, ist der, dass die Ebedjahwestücke Einfluss ausgeübt haben sowohl auf die Bildung des Ideals des nachexilischen Thoralehrers und Schriftgelehrten wie auf die Gestaltung der Legende vom Eleasar. Parallelen zu solcher Legendenbildung unter den Einflüssen der alten Litteratur liessen sich aus der Makkabäerzeit ja noch mehrere erbringen, aus späterer Zeit verweise ich auf die Visio Jesajae, besonders 5, 14. Und haben nicht auch die Evangelisten in ihren Berichten über den Tod Jesu die Einzelzüge aufzuzeigen sich bemüht, in denen dies Ereignis gerade mit Jes. 53 übereinstimme? So erklärt sich auch die Verwandtschaft von 4 Makk. 6, 29; 17, 21 f. mit Jes. 53, 5. 10, auf die Bertholet S. 26 verweist. Aber für die ursprüngliche Bedeutung von Jes. 53 sind diese Stellen wie 2 Makk. 6 belanglos. Insofern ist Bertholets Hypothese eine verfehlte, sie zeigt nur, wohin der von Duhm betretene Weg schliesslich führen kann, und kann uns nicht an unserer Deutung auf einen exilischen Davididen irre machen.

Kapitel IV.

Die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches, abgesehen von den Ebedjahwestücken.

Bevor wir nun den letzten Schritt thun und versuchen, die Persönlichkeit des Gottesknechtes selbst in der Geschichte ausfindig zu machen, haben wir zwei Untersuchungen zu führen, die uns scheinbar wieder von unserem Ziele abführen, in Wirklichkeit aber doch demselben bedeutend nähern werden. Es handelt

sich nämlich nun zunächst darum, genau den Zeitpunkt festzustellen, wann die Ebedjahwestücke geschrieben sind. Die exegetische Behandlung derselben hat uns bis jetzt ganz allgemein das Resultat ergeben: in der exilischen Zeit. Diese aber ist lang, von 596—538/36, ja, nach den neueren Untersuchungen kann man sie sogar bis zum Jahre 450 oder 435 ausdehnen. Bei einem so unbestimmten Zeitraum kann es uns natürlich nicht gelingen, eine bestimmte Persönlichkeit ausfindig zu machen, im Hinblick auf welche die Stücke geschrieben wären, auch wenn wir die Familie jener kennen. Wir müssen suchen, den Moment der Entstehung der betreffenden Abschnitte näher zu fixieren.

Das kann aber nur geschehen im Zusammenhange mit einer Untersuchung über die Entstehungszeit des ganzen Buches, denn jene kurzen Stücke allein bieten uns nicht genügendes Material zu einer genauen Zeitbestimmung dar. Nun ist aber bekanntlich gerade in der letzten Zeit das Verhältnis der Ebedjahwestücke zu dem übrigen Buche Gegenstand sehr eingehender kritischer Verhandlungen geworden. Man hat Entstehung jener vor wie nach diesem sowie gleichzeitige behauptet. Wir haben daher zuerst zu versuchen, genau die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches, abgesehen von den Ebedjahwestücken zu fixieren, haben dann das zeitliche und litterarische Verhältnis dieser zu jenem festzustellen und werden auf diesem Weg einen festen Zeitpunkt für die Entstehung der Ebedjahwestücke selbst gewinnen. Damit haben wir uns dann aber den Weg gebahnt, die gesuchte Persönlichkeit ausfindig zu machen.

Wann ist, das ist also die Frage, die wir in diesem Kapitel zu beantworten haben, das deuterojesajanische Buch, unter dem wir zunächst Kap. 40—55 mit Ausschluss der Ebedjahwestücke verstehen, geschrieben worden? Auf diese Frage, die allerdings in Einzelheiten auch sonst sehr verschieden beantwortet wird, glaubte ich im „Serubbabel“ insofern eine neue und richtigere Antwort, als bisher gegeben, gefunden zu haben, als ich annahm, dass das ganze Buch, wie es uns jetzt vorliegt, erst in Jerusalem zwischen den J. 515 und 500 aus zum Teil babylonischen, zum Teil erst jerusalemischen Bestandteilen komponiert sei mit dem Thema, Jahwes Ankunft zum Weltgericht und zur

messianischen Heilszeit zu verkünden. Dahingegen war bis jetzt allgemein angenommen, dass wenigstens Kap. 40—48, so wie sie uns vorliegen, ein babylonisches Produkt seien, während betreffs Kap. 49 - 55 die Annahme jerusalemischer und die babylonischer Entstehung sich etwa das Gleichgewicht hielten, neuerdings die Wagschale sich sogar etwas zu gunsten jener neigte. Unsere Ansicht wurde der Gegenstand einer lebhaften Kritik — fast allgemein wurde dieselbe zurückgewiesen. Am eingehendsten hat sich König mit ihr auseinandergesetzt, indem er die von mir vorgetragenen Argumente schrittweise verfolgte. Und seine Mühe ist nicht vergeblich gewesen, er hat mich von der Unhaltbarkeit jener meiner litterar-kritischen Annahme überzeugt, und im Zusammenhang damit erscheint natürlich auch mir die Ebedjahwefrage in einem neuen Lichte.

So wenig freilich in Bezug auf diese König mich etwa zu seiner Anschauung bekehrt hat, so dankbar bin ich ihm für die gründliche Nachprüfung meiner litterarischen Hypothese. Ich könnte in diesem Punkte nun ja einfach die Waffen strecken und erklären, dass ich Königs Auffassung der Entstehung von Kap. 40—55 acceptiere. Aber einmal muss ich ihm auch in Bezug auf sie noch nach wie vor widersprechen; und zweitens glaube ich, dass in den Argumenten, mit denen ich im „Serubbabel“ operierte, zum Teil beachtenswerte, bis jetzt aber noch nicht genügend berücksichtigte Momente vorliegen, dass wir unter Heranziehung dieser zu einer noch schärferen Beantwortung der Frage nach der Entstehungszeit des Buches gelangen werden, als sie bisher gegeben ist. Indem ich also jetzt noch einmal in Kürze eine strenge Selbstkritik an der vor zwei Jahren von mir vorgetragenen Anschauung vornehme, hoffe ich, dass sich dabei herausstellen wird, wie auch jener uns zunächst weiter vom richtigen Ziele abführende Weg nicht ganz vergeblich gewesen ist, sondern einen dauernden Gewinn für die deuterojesajanische Forschung gezeitigt hat.

Die Untersuchung über die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches geht am besten von dem Faktum aus, welches neuerdings auch fast allgemein anerkannt ist, dass nämlich Kap. 40—55 in zwei Teile zerfallen, die ihrerseits eine ver-

schiedene Entstehungszeit verraten, Kap. 40-48 und 49—55. Die Unterschiede zwischen diesen beiden Teilen, die sich jedem Leser sogleich aufdrängen, sind hauptsächlich folgende:

a) In Kap. 40—48 wird immer wieder auf Cyrus Bezug genommen vgl. 41, 1 ff. 25; 44, 28; 45, 1 ff. 13; 46, 10 f.; 48, 14 f., in Kap. 49—55 findet sich keine Spur einer ausdrücklichen Bezugnahme auf ihn. Denn die Annahme Königs (S. 951, 983), dass 55, 11 b auf 48, 14 b. 15 b zurückblicke, scheitert schon daran, dass, wenn dort ein „er" und nicht „das Wort" Subjekt sein sollte, dies nach dem Kontexte des deuterojesajanischen Buches nur der sein könnte, von dem 53, 10 gesagt war: „Das Vorhaben Jahwes soll durch ihn gelingen." Über diese Stelle hinweg eine Verbindung mit 48, 15 herzustellen, widerstreitet allen Gesetzen der Exegese. Betreffs 49, 24 f. vgl. § 2.

b) In Kap. 40—48 wird wiederholt von der bevorstehenden Eroberung Babylons gehandelt vgl. 43, 14; 44, 25; 45, 1 ff.; 46, 1 ff.; 47, 1 ff.; 48, 14 f., in Kap. 49—55 nie.

c) In Kap. 40—48 wird wiederholt eingehend gegen den Götzendienst und die Idole polemisiert vgl. 40, 19 ff.; 41, 7 f. 21 bis 29; 42, 8. 17; 43, 9; 44, 6—20; 45, 21; 46, 1—7; 47, 12; 48, 5; in Kap. 49—55 nie.

d) In Kap. 40—48 wird der Beweis für die Allmacht Jahwes vor allem aus seiner Fähigkeit, רִאשֹׁנוֹת und חֲדָשׁוֹת verkündigen zu können, geführt vgl. 41, 26; 43, 9. 18; 44, 7; 45, 21; 46, 9; 48, 3 ff.; in Kap. 49—55 finden sich diese Ausdrücke nie.

e) In Kap. 40—48 wird wiederholt das Volk Israel ausdrücklich als der Ebed Jahwe bezeichnet 41, 8 f.; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20; in Kap. 49—55 nie.

f) In Kap. 49—55 ist die Sammlung Israels offenbar schon weiter vorgeschritten oder steht wenigstens noch unmittelbarer bevor als in Kap. 40—48. Vgl. 49, 16 ff.; 51, 14; 54, 1 ff.; 55, 1 ff. mit 40, 11; 43, 6.

g) Auf einige kleine sprachliche Eigentümlichkeiten der Kap. 40—48 im Unterschiede von dem übrigen Buche haben neuerdings besonders König S. 939 und Gressmann (Üb. d. i. Jes. 56 bis 66 vorausges. zeitgesch. Verh.) S. 32 aufmerksam gemacht.

Indem wir davon absehen, dass im übrigen auch der ganze

Tenor der Kap. 40—48 von dem der Kap. 49—55 (dort ein majestätisch triumphierender, hier ein mit entgegengesetzten, besonders kleingläubigen Strömungen und Stimmungen ringender), sowie die Diktion derselben (dort mehr zusammmenhängend fortschreitend, hier mehr springend) recht verschieden sind, ist schon durch die Argumente a—g genügend sicher erwiesen, dass Kap. 40—48 zu einer anderen Zeit entstanden sein müssen als Kap. 49—55. Denn umgekehrt ist nun doch wieder die Verwandtschaft in Sprache (vgl. König S. 940—42, Gressmann S. 32—34), religiösen Anschauungen (vgl. die Vorstellungen von Israels Verherrlichung, von dem Verhältnis der Heidenwelt zu ihm, von Jahwe als dem Herrn des All, von dem Triumphe seines Wortes 40, 8; 55, 11; von dem wunderbaren Wüstenzuge, von der Gnade als dem Grundton des göttlichen Wesens Israel gegenüber) und Naturell des Verfassers (das Feurige und doch wieder Weiche, Milde, eine Johannesnatur) eine so grosse und auffallende, dass ernstlich an zwei verschiedene Verfasser nicht gedacht werden kann. Diese Behauptung ist bis jetzt auch nur erst einmal (von Kosters, Theol. Tijdschrift 1896 S. 580 ff.) aufgestellt, ohne Anhänger zu finden.

Die Versuche aber, die wohl hier und da einmal gemacht sind, um innerhalb Kap. 40—48 noch wieder verschiedene Abschnitte zu entdecken, die der Reihe nach zu verschiedenen Zeiten veröffentlicht wären, erscheinen von vornherein als verfehlt. Besonders Ley hat sich in dieser Richtung bemüht, indem er Kap. 40 der Zeit zwischen 555—48, Kap. 41 dem Jahre 546, Kap. 42 542—40 zuwies etc. Indes dagegen ist zu sagen: a) Kap. 40 ist viel zu allgemein gehalten, als dass es einmal eine gesonderte Rede gewesen sein könnte, es ist vielmehr offenbar von vornherein als Einleitung gedacht. b) Sowohl v. 15 wie v. 23 zeigen, dass wir uns schon mitten in der Cyrusperiode befinden. c) Die Verbindung durch das Stichwort יַחֲלִיפוּ כֹחַ 40, 31; 41, 1 zeigt, dass beide Kapitel im Zusammenhang geschrieben sind. d) Das וַיַּאת 41, 25 beweist, dass Cyrus sich schon auf dem Vormarsch gegen Babylon befindet. e) 42, 9 zeigt wiederum, dass Kap. 41 und 42 von Hause aus engstens mit einander verbunden waren. f) Es ist unmöglich, Kap. 42 und 43 von ein-

ander loszureissen, da sie durch das עַתָּה 43, 1 engstens mit einander verbunden sind.

Thatsächlich ist die historische Situation in Kap. 48 noch um keinen Schritt über die von Kap. 40 hinaus geschritten. Die Frage aber, ob einzelne Kapitel etwa in verschiedenen Wochen oder an verschiedenen Tagen publiziert wären, bleibt ein müssiges Unternehmen, denn darauf werden wir doch nie eine bestimmte Antwort geben können.

§ 1. Die Entstehungszeit von Jes. 40—48.

Wann, das ist also die erste Frage, sind Kap. 40—48 geschrieben? Darauf wird fast allgemein geantwortet: in den letzten Jahren des babylonischen Exils. Diese Antwort ist auch die richtige trotz unseres Widerspruches im Serubbabel. Doch versuchen wir dem Problem noch etwas näher zu treten. In unserer früheren Argumentation waren wir, auf drei Stufen fortschreitend, zu einem von diesem abweichenden neuen Resultate gelangt.

1. Wir gingen von der alten crux interpretum, dem Unterschied der ראשׁנות und חֲדָשׁוֹת bei Deuterojesaja aus. Um die Förderung der Frage, was diese bedeuteten, hatte sich in seinen Beiträgen zur Jesajakritik Giesebrecht besonders verdient gemacht. Seine Lösung der Schwierigkeit war die, dass beide Ausdrücke in der Hauptsache auf dieselben Objekte abzielten, nämlich auf Cyrus und Babels Zerstörung, dass aber die Perspektive, unter der diese betrachtet würden, eine verschiedene sei. Das eine Mal komme jener als Träger der alten längst geweissagten Idee vom Falle Babels in Betracht, das andere Mal als historische Persönlichkeit. Das spezifische Moment in dem Neuen sei dann, dass dieser Cyrus Israel die Freiheit schenken würde. Trotz alles Scharfsinnes, mit dem G. diese Ansicht durchgeführt, schien mir dieselbe weder an sich erträglich zu sein, noch mit den in Betracht kommenden Stellen zu stimmen (Serubb. S. 121 ff.). Auf Grund einer Prüfung dieser kam ich zu dem Resultate: Das Neue, was Deuterojesaja verkündet, hat nicht ein einziges Mal sicher etwas mit Cyrus und Babel zu thun, dagegen dreht sich das Alte fast

immer um die Person des Cyrus, zweimal auch um Verheissungen des Auszuges aus Babel S. 127. Das Neue erblickte ich in der Verherrlichung des Gottesknechts und dem Anbruch der messianischen Endzeit S. 122. Diese Ansicht erfuhr nun ihrerseits wieder eine scharfe Kritik seitens Königs. Nach seiner Meinung bezeichnet das rischonoth an den in Betracht kommenden Stellen das Auftreten und die ersten Erfolge des Cyrus, das chadaschoth die weiteren, also besonders die Zerstörung Babels S. 959 ff. Wir werden sehen, auch er hat die Wahrheit noch nicht gefunden, so sicher es mir auch jetzt, besonders durch ihn, geworden ist, dass meine Deutung eine unrichtige war.

König macht es mir zunächst zum Vorwurfe, dass ich nicht vom Texte von 41, 22 f. ausgegangen sei, wo der Begriff von rischonoth zum erstenmal auftrete (übrigens vgl. Serubb. S. 124 „wir beginnen"). Ist denn das Buch zunächst für uns oder für Deuterojesajas Zeitgenossen geschrieben? So gewiss in jenem Falle der Prophet die Pflicht gehabt hätte, uns an der ersten Stelle, wo uns ein sonst fremder Ausdruck begegnet, mit dem Sinne desselben ausführlich bekannt zu machen, so wenig gilt das, wenn er für Zeitgenossen schrieb, die ihn ja ohnedies verstanden. Gehen wir denn nicht auch sonst oft, um einen Begriff zu bestimmen, von späteren Stellen in einem Buche aus, wo zufällig eingehender oder klarer über denselben gehandelt wird, oder von parallelen bezw. gegensätzlichen Begriffen, die zur Klärung beitragen können? Ausserdem erlaube ich mir darauf hinzuweisen, dass König selbst Umgang davon genommen hat, den Begriffsinhalt des chadaschoth aus der ersten Stelle, wo uns dies entgegentritt, aus 42, 9 zu schöpfen, hier allerdings nicht zum Besten der Sache.

A) Ich werde mir also trotzdem gestatten, nochmals nicht von 41, 22, sondern von den Stellen auszugehen, an denen uns das „Neue" entgegentritt, und zu fragen: was versteht Deuterojesaja unter diesem? Diese Stellen sind 42, 9; 43, 19; 48, 6 f., eventuell auch 45, 11 f. Beginnen wir mit 42, 9. Es thut mir leid, dass König nie einmal klar gesagt hat, worin nach seiner Meinung das hier erwähnte Neue besteht; ich denke, es kann sich nur auf v. 1—8 beziehen, d. h. also (nach unserer Deutung

in III § 1) auf die Ausführung Israels aus dem Exil durch den Ebed und die Aufrichtung des neuen Gottesreichs durch denselben; von der Eroberung Babylons durch Cyrus ist hier überhaupt keine Rede. Ich mache nur noch darauf aufmerksam, dass hier durch die Worte „bevor es sprosst“ das Neue als ein schlechthin Neues bezeichnet wird, was wiederum nicht auf jene passt.

Die zweite Stelle ist 43, 19. Hier liegt der erste Fehlschluss in meiner früheren Argumentation (Serubb. S. 122) vor. Das dort geltend gemachte Argument α) ist nicht stringent, weil, auch wenn v. 20 b Glosse sein sollte, v. 21 bestehen bleibt und zeigt, dass an die Ausführung aus dem babylonischen Exil gedacht ist, β) aber muss in einem Buche, welches sonst evident mehrfach von dieser handelt vgl. 48, 20 f., als künstlich und weithergeholt erscheinen; dass γ) nicht stichhaltig ist, werden wir hernach sehen. Somit ist das Ergebnis dieser Stelle, dass hier als das Neue der wunderbare Exodus aus Babylon durch die Wüste genannt wird vgl. 40, 6 ff., von der Eroberung jener Stadt ist abermals nicht die Rede.

Die dritte Stelle ist 48, 6. Man kann bei ihr zunächst im Zweifel sein, woran der Verfasser denkt, denn ausdrücklich und unmittelbar sagt er nicht, worin das chadaschoth bestehe; wohl aber stellt er es hier noch viel schärfer als 42, 9 dem rischonoth gegenüber, indem er sagt: „Neues lasse ich dich hören von jetzt an und Bewahrtes und was du nicht gewusst hast. Jetzt ist es geschaffen und nicht vorlängst und vor einem Tag, und nicht hast du es gehört, damit du nicht sagst: siehe, ich habe es gewusst. Weder hattest du es gehört noch gewusst.“ König weiss allerdings mit beneidenswerter Sicherheit, worauf dies Neue hinzielt. Er sagt S. 966: Das Perfekt: „ich habe Neues hören lassen von jetzt an“ weist positiv auf (48, 1 a), 47, 1 ff., und durch 48, 14 b wird die Identität dieser chadaschoth mit der Eroberung Babylons und der Züchtigung der Chaldäer bestätigt.“



Hiergegen habe ich zu bemerken: a) Auch durch keinen Paragraphen seiner Grammatik wird König beweisen können, dass wir das הִשְׁמַעְתִּיךָ übersetzen müssen: „ich habe dich hören lassen

soeben“, denn bekanntlich kann das Perfektum auch zum Ausdruck von Handlungen gebraucht werden, die, obschon äusserlich erst im Vollzug begriffen, doch als in der Vorstellung bereits vorliegende hingestellt werden sollen vgl. Gen. 14, 22; Jer. 22, 5; Deut. 8, 19; 2 Sam. 17, 11; 19, 30 etc. Die Übersetzung: „ich lasse von jetzt an hören“ ist also gerade so möglich. b) Auch wenn wir perfektisch übersetzen, so ist nicht gesagt, dass das מֵעַתָּה auf 48, 1 zurückweist. Es ist dann mindestens ebensogut eine Rückbeziehung auf 42, 9; 43, 19; 45, 11 möglich, denn, da Kap. 40—48 als ein Ganzes erschienen sind, so war auch die Botschaft jener Stellen eben erst zum erstenmal gehört. Jedenfalls wäre das die nächstliegende Annahme, und ist König jeden Beweis dafür schuldig geblieben, dass einzelne Abschnitte des Buches (etwa gar das allein ganz in der Luft schwebende Kap. 40? König S. 906) einzeln erschienen seien. c) Ebensowenig hat König den Erweis gebracht, dass das זֹאת 48, 1 auf 47, 1 ff. zurück- und nicht etwa auf 48, 3 ff. hinweise, denn 46, 3 liegt eine derartige Zurückweisung auf v. 1 überhaupt nicht vor. Im übrigen können זאת wie אֵלֶּה zwar zurückweisen vgl. 43, 9 (44, 21?); 45, 21, sie können aber auch auf das folgende hinweisen 42, 23; 46, 8; 48, 14. Und weiter, auch wenn das Wort hier ein zurückweisendes sein sollte, so hat K. wieder nicht bewiesen, weshalb nun gerade die chadaschoth v. 6 und nicht ebensogut die rischonoth v. 3 in Beziehung zu ihm stehen sollen, von denen auch gesagt wird: וָאַשְׁמִיעֵם (vgl. bes. das פִּתְאֹם hier und 47, 11). d) Vollends prekär aber ist der Verweis K.s auf 48, 14 b. Denn in Bezug auf dies Wort wird ja gerade in v. 16 gesagt, dass Gott nicht von Anfang an im Dunkeln geredet habe; wenn man das mit v. 7 vergleicht, so kann das Urteil nur lauten, dass der Inhalt von v. 14 b das hier gemeinte Neue nicht sein kann, denn dieses soll thatsächlich bisher ein absolut Verborgenes gewesen sein.

Zu allem diesem kommt nun noch eine allgemeine Überlegung. Es ist eine nicht wegzuleugnende Thatsache, dass sowohl ein Habakuk wie ein Jeremia den dereinstigen Untergang Babels verkündet hatten, von Jes. 13; 14; 21 wollen wir dabei ganz absehen. Konnte angesichts dieser früheren Weissagungen

Deuterojesaja die Unverfrorenheit besitzen zu behaupten, er verkünde etwas, was Israel noch nie zuvor gehört, was nicht vorlängst geschaffen sei? Ich denke, ehe man ihn zum Renommisten degradiert, hat man sich doch wohl umzusehen, ob es keine andere Lösung gibt. Und wenn sich nun thatsächlich im Verlaufe dieses Kapitels eine Verkündigung findet, die kein Prophet zuvor gemacht, nämlich die von der wunderbaren, nach Art des alten ägyptischen Exodus gedachten Heimführung 48, 17—21, wenn dieser Inhalt des „Neuen" im besten Einklang steht mit der sonstigen Begriffsbestimmung 42, 9; 43, 19 (vgl. auch 40, 3 ff.), so zweifle ich nicht, wofür man sich zu entscheiden hat.

Wir kommen zu der letzten Stelle, die in diesem Zusammenhange besprochen werden muss 45, 11 f. Allerdings haben wir hier nicht den Ausdruck חֲדָשׁוֹת, sondern הָאֹתִיּוֹת. Derselbe ist nicht mit jenem identisch, doch sind sie nahe verwandt vgl. 41, 22 mit 42, 9. Während ersterer mehr das Plötzliche, Unerwartete, Unvermittelte der göttlichen Handlungsweise hervortreten lässt, so dieser mehr das organisch aus den vorherigen Ereignissen Herauswachsende. Damit erledigt sich aber auch das Bedenken, welches ich (Serubb. S. 120) Giesebrecht gegenüber gegen ein Heranziehen der Stelle in diesem Zusammenhang aussprach. Das „und alle seine Wege ebne ich", an dem ich dort Anstoss nahm, darf uns nicht wundernehmen, es verbindet das bisher Geschehene mit dem, worauf es dem Propheten als Künftiges ankommt; dieses selbst beginnt nachdrücklich mit dem הוּא. Was aber ist es? Wiederum nicht, dass Cyrus kommen, dass Babylon würde erobert werden, auch nicht, dass Israel die Freiheit erhalten würde, sondern dass der Perserkönig selbst Jerusalem (aus seinen Mitteln) wird aufrichten lassen und ohne ein Entgelt die Gefangenen würde ziehen lassen. Und so reiht sich diese Stelle jenen anderen gut an; auch hier handelt es sich um die wunderbare Art des Exodus und der neue Reichsaufrichtung.

Das, was Deuterojesaja in seinem Buche also als Neues ve kündet, ist schlechterdings nicht die Eroberung Babels, ist au nicht die Rückkehr Israels an sich, es ist die wunderbare Hei kehr des Volkes und die wunderbare Neuaufrichtung des Gott



reiches. Das war thatsächlich etwas absolut Neues, das hatte kein Prophet vor ihm verkündet. Dazu stimmt, dass in dem grossen einleitenden Kap. 40 kein Wort von der Eroberung Babels steht; dazu stimmt, dass mit eben jenem Klange dieser erste Buchteil 48, 20 f. ausklingt, dass hingegen von der Eroberung Babels speziell als zwar von etwas noch Zukünftigem, aber doch beinahe Selbstverständlichem erst in Kap. 46 und 47 gehandelt wird. Ich stimme also in der Definition des Neuen mit Giesebrecht jetzt in der Hauptsache überein, muss aber darauf hinweisen, dass es nicht im Einklang mit seinem eigenen exegetischen Resultate S. 119 f. steht, wenn er später doch immer wieder sagt, dass der Prophet bei dem Neuen stets auf die Person des Cyrus reflektiere und die Befreiung Israels durch ihn in den Mittelpunkt dieser Vorhersagung stelle (S. 129). Vielmehr kommt in dem Neuen Cyrus nur als ganz nebensächliches Element in Betracht. Gerade durch dies nachherige Abgleiten von dem Thatbestande lässt Giesebrecht den Deuterojesaja sich in einen heillosen Widerspruch verwickeln (S. 130), einen Widerspruch, den Giesebrecht nach unserem Dafürhalten in unmöglicher Weise zu lösen versucht hat.

B) Wir kommen zu der zweiten Frage: was versteht Deuterojesaja unter den rischonoth? Ich hatte mich (Serubb. S. 121 f.) einverstanden erklärt mit der Deutung Giesebrechts „früher geweissagte Thatsachen, deren Inhalt fast immer die Erweckung und der kriegerische Erfolg des Cyrus ist“ (S. 118 f.) und sehe, mich auch durch Königs Ausführungen nicht veranlasst, von dieser Deutung abzugehen. Nur das muss ich gleich vorausschicken, dass ich die eine Stelle, die nicht hierzu passt, 43, 18 gewaltsam mit unter diese Kategorie gezwängt habe (S. 123). Ich gebe jetzt Giesebrecht darin recht, dass hier sowohl das parallele קַדְמֹנִיּוֹת wie der Inhalt von v. 16 f. uns dazu zwingen, an dieser Stelle die rischonoth einfach in dem Sinne „alte Geschichten“ oder besser noch „Wunder der alten Geschichte“ auf den ägyptischen Exodus zu deuten. Denn es ist eben nicht unbedingt nötig, dass dasselbe Wort bei demselben Verfasser immer auch dieselbe Bedeutung habe. Und 43, 1—9, auf die ich v. 18 zurückweisen liess, sprechen nicht speziell von dem babylonischen

Exodus, sondern eher von der Sammlung des Volkes überhaupt. Übrigens liegt eine wirkliche Zurückweisung auf v. 9 in v. 18 nicht vor.

Doch prüfen wir jetzt Königs Argumentation gegen jene unsere Deutung des Begriffes. Er geht von 41, 22 f. aus und sagt S. 958: „Nach dem deutlichen Wortlaut von v. 22a kann ich nur sagen, dass die gemeinsame Kategorie dessen, was in v. 22 b und 23 a entfaltet ist, dasjenige ist „was sich ereignen wird“. Ich kann also nicht anders urteilen, als dass wenigstens zunächst nach 41, 22 a auch die rischonoth in die Sphäre der zukünftigen Ereignisse gehören. Dagegen erhebt sich aber auch aus v. 22 b kein Hindernis. Denn die rischonoth (v. 22 b α) können die erste Partie der zukünftigen Begebenheiten sein und habaoth (v. 22 b β) können die auf jener ersten Schicht der Zukunftsereignisse sich aufbauenden Momente sein.“ Hierin nun ist in merkwürdiger Weise Richtiges und Unrichtiges gemischt. Gewiss ist die gemeinsame Kategorie dessen, was in v. 22 b und 23 a entfaltet ist, dasjenige אֲשֶׁר תִּקְרֶינָה — es ist mir nie in den Sinn gekommen, v. 22 b α auf die Beschlagenheit in der Kenntnis der vergangenen Geschichte zu beziehen —, aber gehören nicht auch „früher geweissagte Thatsachen“ in diese Kategorie? Es ist nämlich erst zu erweisen, dass das תִּקְרֶינָה futurisch zu übersetzen ist und nicht: „sie sollen Geschehnisse verkünden“; das könnten dann an sich auch einfach die früheren Erlebnisse sein, aber sowohl das יַגִּידוּ, das bei Deuterojesaja immer von Weissagungen gebraucht wird vgl. 40, 21; 42, 9; 43, 9; 48, 14 (45, 21; 48, 3), wie das נֵדְעָה אַחֲרִיתָן, welches hierbei keinen Sinn fände, zeigen, dass es sich um geweissagte Geschehnisse handelt (vgl. Giesebr. S. 118). Gerade das im ganzen alten Testament nur hier absolut gebrauchte קָרָה scheint gewählt zu sein, um einen Begriff auszudrücken, der neben den baoth auch die rischonoth in diesem Sinne unter sich begreifen konnte: bringt herbei und weissagt Geschehnisse. Entweder, das würde sich als Sinn ergeben, sollen die Götter jetzt vortreten mit ihren alten Weissagungen, damit man prüfen kann, ob die sich erfüllt haben bezw. erfüllen werden, oder sie sollen (neu) das Kommende verkünden.

Für diese Deutung und gegen die Königs spricht nun a) das

יַגִּישׁוּ, welches uns darauf führt, dass es sich im folgenden zum Teile um schon vorliegende Thatsachen handeln muss vgl. auch 44, 7; 45, 21; 48, 3. הִגִּישׁ heisst nie einfach „vorbringen“ im Sinne von „neu verkündigen“. b) Im Falle der Deutung Königs würde man trotz seiner Gegenbemerkung S. 959 statt des מָה הֵנָּה, welches auf schon vorliegende Thatsachen führt, eher ein מָה תִּהְיֶינָה erwarten. c) Den rischonoth ist beigefügt „damit wir's zu Herzen nehmen und seinen Ausgang erkennen“, was bei den baoth und otijjoth wegfällt und eben den Gedanken involviert, dass die rischonoth schon auf die Möglichkeit der Erfüllung hin geprüft werden können. Was aber die Deutung Königs geradezu unmöglich macht, sind folgende zwei Umstände. Erstens, das habaoth, zweifellos „die kommenden Ereignisse“, steht im Gegensatz zu rischonoth; nun würde die gegensätzliche Scheidung zwischen einer „ersten Partie zukünftiger Begebenheiten“ und der „auf der ersten Schicht der Zukunftsereignisse sich aufbauenden Momente“ in diesem Zusammenhange überflüssig, ja albern sein, denn können die Götter die allernächsten Ereignisse nicht voraussagen, so die ferneren selbstverständlich erst recht nicht. Es müsste also die Stellung mindestens die umgekehrte sein. Und zweitens wird 42, 9 das rischonoth dem chadaschoth gegenübergestellt; es wäre aber ein vollständig schiefer Gegensatz zwischen einer ersten Partie zukünftiger Ereignisse und neuen geweissagten Vorgängen, eine logische Antithese besteht nur zwischen früher geweissagten Ereignissen und neuen Vorgängen, die jetzt geweissagt werden.

Wenden wir uns nun von der formalen Seite des Begriffs der inhaltlichen zu, so stimme ich mit König ja darin ganz überein, dass dieselbe, soweit Jahwe in Betracht kommt, uns in 41, 25 geboten wird, und ebenso stimmen wir darin überein, dass dieser Inhalt in 42, 9 als erfüllt bezeichnet wird. Ich gebe ihm sogar zu, dass er mir vielleicht S. 962 f. nachgewiesen hat, dass ich aus v. 27 zu viel gefolgert habe, weil derselbe sich thatsächlich auf 40, 9 zurückbeziehen könnte, obwohl es künstlich bleibt, denn in Kap. 40 ist von Cyrus nie ausdrücklich die Rede, hier aber ist er nach dem Kontexte offenbar der Hauptinhalt der Tröstung. Aber der Hauptunterschied ist nun der, dass

König auch hier wieder nur eine erste Partie zukünftiger Momente, den Heroldsruf der ersten Siegeszüge des östlichen Helden (S. 603) sieht, ich aber den ganzen Inhalt der bisherigen und nunmehr erfüllten Weissagungen von den Siegeszügen des Cyrus bis hin nach Babel.

Für diese meine Auffassung mache ich folgende zwei Momente geltend: *α*) Es steht 41, 25 ausdrücklich ויאת „dass er komme“, d. h. doch natürlich nach Babel. Die Fürsten, die er zerstampfen wird, sind natürlich dann auch die babylonischen Satrapen und Grossen. Beides ist also schon Inhalt der rischonoth. *β*) Leider hat König immer nur allgemein von den „ersten Aktionen des Cyrus“ gesprochen und nie einmal genau angegeben, worin nach seiner Meinung der Inhalt der rischonoth bestanden. Meint er wirklich, dass es eine Zeit gegeben habe, wo Deuterojesaja nur verkündigte: der Perserkönig wird glänzende Siegeszüge in Kleinasien machen, wird Lydien zerstören oder dergl.? Das wäre doch so unisraelitisch und unprophetisch wie möglich. Das einzig Denkbare ist doch dies, dass er vom ersten Momente an, wo er sich mit Cyrus beschäftigt hat, gerade dies von ihm prophezeit hat, er würde der Zerstörer Babels und der Rächer Israels sein. Ist aber dies selbstverständlich von vornherein Inhalt der rischonoth gewesen, so verstehe ich beim besten Willen nicht, wie dasselbe auch Inhalt des chadaschoth soll gewesen sein. In diesem Punkte dürfte also sicher die Ansicht Königs einer Korrektur bedürfen.

Die weiteren Stellen, an denen wir den Ausdruck rischonoth finden, bestärken uns nur darin. Zu 43, 9 bemerkt König: „Sodann die Aussage „und erstes sollen sie uns hören lassen“ wünscht nur, dass die Götzen weitere nächste Schritte des Geschichtsverlaufes melden sollen.“ Man kann wieder nur den Kopf schütteln zu diesem Verlangen „weitere nächste Schritte zu melden“, warum denn nicht Kommendes oder Künftiges schlechthin? Braucht man für jenes etwa Zeugen vgl. dagegen 44, 8, und waren die 43, 2. 5 enthaltenen Züge nur erste Schritte? Sicher handelt es sich auch hier, falls der Text intakt ist, um früher geweissagte Thatsachen. Es war ein Fehler von mir, wenn ich im Serubbabel in v. 1—8 das Citat einer alten deuterojesa-

janischen Weissagung habe sehen wollen, worüber später, aber das „wer unter ihnen kann solches verkünden?“ spielt darauf an, dass Jahwe thatsächlich früher schon ähnliches, wie in v. 1—6 enthalten, z. B. durch Jeremia und Ezechiel hatte verkünden lassen, und dass dies jetzt erfüllt oder wenigstens so gut wie erfüllt ist. Übrigens ist mir inzwischen gewiss geworden, dass wir mit Cheyne und Marti in רִאשׁוֹן יַשְׁמִיעֵנוּ zu emendieren haben, dass diese Stelle also aus der hier behandelten Kategorie auszuscheiden ist. Zu 43, 18 vgl. oben.

44, 7 übersetzt König: „Er lege es mir der Reihe nach dar aus dem Zeitraum der Herstellung meines Volkes“, indes es dürfte sicher an Stelle des ganz singulären und merkwürdigen Textes unter voller Belassung der Konsonanten mit Perles, Analekten zu lesen sein: מַשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם. Dann ist aber auch hier vorausgesetzt, dass es sich in dem Wettstreit Jahwes mit den Göttern immer gerade um längst ausgesprochene Weissagungen handelt. Woran bei dem rischonoth 46, 9 gedacht ist, zeigt das מַגִּיד מֵרֵאשִׁית v. 10 deutlich, und dieses wieder erhält seinen Inhalt durch v. 11. Es handelt sich hier also nicht, wie König sagt, um frühere Grossthaten Jahwes, sondern um seine früheren Weissagungen von Cyrus, und zwar nicht etwa von dessen Heldenthaten im allgemeinen, sondern dem „Herbeirufen“ desselben, natürlich nach Babylon.

Zum letztenmal begegnet uns das rischonoth 48, 3. Wenn wir von Kap. 47 herkommen, 48, 14—16, besonders das הֲבִאֹתִיו berücksichtigen und uns erinnern, was wir unter A als Inhalt des Neuen gefunden haben, so werden wir nun nicht mehr zögern, auch hier jenen Ausdruck von alten Weissagungen zu verstehen des Inhalts, dass Cyrus das Gericht an Babel vollstrecken solle. Denn kann Deuterojesaja so seinen eigenen Aussagen ins Angesicht schlagen, dass er das eine Mal behauptet, längst sei von Gott geweissagt, dass Cyrus wider Babel ziehen würde, und dann wieder, kein Wort habe Israel zuvor davon vernommen? Die erste Voraussetzung der Behandlung eines prophetischen Buches muss doch die sein, dass der Verfasser desselben ein vernünftiger Mensch gewesen sei. Im übrigen möchte man auch billig fragen, wie denn, nachdem der Prophet schon Kap.

45—47 geschrieben hat, noch einmal wieder die bewussten „ersten Aktionen“ auftauchen können, man möchte fragen, ob das פתאם 48, 3 nicht wie 41, 3; 47, 11 gerade auf den plötzlichen Zug wider Babel anspielt? Und endlich müssen wir hier wie zu 42, 9 sagen: der Gegensatz zwischen einer ersten Partie zukünftiger Ereignisse und etwas schlechthin Neuem wäre bei der schroffen Gegenüberstellung von 48, 3 ff. ein vollständig schiefer.

C) Fixieren wir also ganz scharf und genau noch einmal, was Deuterojesaja unter dem Alten und dem Neuen versteht. Denn dass dies nicht geschehen, ist der Grundfehler der künstelnden Auffassung Giesebrechts, der unmöglichen Königs wie unserer eigenen früheren falschen. Das Neue bei Deuterojesaja ist die wunderbare Heimkehr Israels durch die Wüste und die wunderbare Wiederaufrichtung des Gottesreiches, einerseits durch Cyrus, anderseits durch den Ebed, das Alte die Weissagungen über die Siegeslaufbahn des Cyrus bis hin nach Babel. Das überraschende Resultat ist also dies, dass das eigentliche punctum litis, die Eroberung Babels, weder eigentlich zum Alten, noch eigentlich zum Neuen gehört. Sie ist ein selbstverständlicher Appendix jenes und ein notwendiges Vorspiel dieses.

Damit verändert sich nun mit einem Schlage die ganze Argumentation, die wir im Serubbabel an diese Distinktion Deuterojesajas geknüpft hatten. Zur Genüge behauptet derselbe, dass die rischonoth in dem Augenblicke, wo sein Buch erscheint, bereits erfüllt seien 42, 9; 46, 11 b; 48, 3. Solange ich nun, bestimmt durch die falsche Deutung von 43, 18, meinte, auch die Eroberung Babels gehöre zu diesen, musste ich auf den Gedanken kommen, die Konzeption des Buches falle hinter diese; da aber offenkundig ganze Abschnitte 41, 25; 45, 1—6. 13; 46; 47; 48, 14 f. dies Ereignis in die Zukunft verlegten, so musste ich weiter annehmen, dass es sich hier um ältere eingearbeitete Weissagungen Deuterojesajas, um Citate aus seiner früheren Wirksamkeit handle, und da er diese Weissagungen mehrfach al „vorlängst“ und „seit alters“ ergangene bezeichnete, so schlo ich endlich, dass dem entsprechend die letztmalige Konzeption die beiden letzten Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts fall müsse.

Diese ganze Konstruktion bricht jetzt zusammen, da der Unterbau fällt: die Eroberung Babels ist nur ein selbstverständlicher Anhang der rischonoth, sie wird daher durch jene Stellen noch nicht als geschehen bezeichnet. Aber involvieren nicht doch gerade 41, 25; 46, 11; 48, 3 vgl. 14, dass Cyrus schon als Sieger nach Babylon gekommen ist? Gewiss, dass er dorthin kommt, ist bereits erfüllt, aber er hat die Stadt noch nicht eingenommen, das wird zwar selbstverständlich dem folgen und ist ja nach 48, 14 der Zweck, aber das, worauf es ankommt, das eigentlich Erfüllte ist das, dass Cyrus thatsächlich gegen Babel gerückt ist und alle Hindernisse des Zuges niedergeworfen hat. M. a. W., dieser Buchteil muss gerade in den Tagen oder Wochen veröffentlicht sein, da sich das Heer des Cyrus auf dem Vormarsche wider Babel befand. Das war's, was Deuterojesaja seit langem prophezeit hatte: er wird als Rächer Israels kommen, das hat sich jetzt erfüllt, darum triumphiert er und verkündet das Neue. Dies ist nun auch wiederum nicht etwa die Eroberung Babylons, die ist zwar noch zukünftig (vgl. den eingehenden Beweis hierfür bei Giesebr. S. 112—17), aber dem Deuterojesaja so selbstverständlich, dass er mit ihr schon wie mit einem Faktum rechnet 44, 25; 46, 1. 2; 47; 48, 14 (das Volk freilich sieht die Sache offenbar noch nicht so optimistisch an 40, 1. 27 ff.; 41, 11—17; 42, 22 ff.; 48, 1). Das Neue ist auch nicht die Sammlung Israels an sich, auch sie, die längst geweissagte, ist nach 43, 9 ja schon so gut wie gewiss; das Neue ist, dass nun die Heimkehr Israels, die ja unzählige praktische Schwierigkeiten darbot, in ganz wunderbarer Weise vor sich gehen, dass derselbe Cyrus bei ihr positiv mitfördern, dass ein Davidsspross das neue, glänzende, weite Gottesreich aufrichten werde. So sehen wir, wie eine genaue Distinktion des Alten und des Neuen genau den Zeitpunkt aufweist, in dem Kap. 40—48 veröffentlicht sind: die Zeit des Vormarsches des persischen Heeres auf Babylon. Wir kommen darauf unter 4) noch eingehender zurück.

2) So ist denn also unsere ganze Annahme, dass in Kap. 40 bis 48 ältere Citate mit jüngeren Bestandteilen zusammen gearbeitet seien, — die zweite Stufe unserer früheren Argumentation S. 128—33 — eine Täuschung gewesen? So wird die Sache

doch nicht liegen; vielmehr glauben wir auch hier ein richtiges Moment beobachtet und nur dasselbe in falscher Weise überspannt zu haben. Selbstverständlich fällt nun mit einem Male jede Nötigung hin, die Ankündigung einer Heimkehr 41, 17—20; 42, 14—16; 44, 26 b. 27; 48, 20 f., die Drohweissagungen über Babel 46, 1. 2; 47, die Spottreden über die Idole und ihre Diener 40, 18—20; 41, 6—8; 44, 9—11; 46, 5—7, von welchen allen wir gerade babylonischen Ursprung behauptet hatten, nun noch als ältere Citate anzusehen, da nach dem soeben Erörterten der Standort des Verfassers im Grundstock des Buches gerade der babylonische ist. Hier hatten wir ja auch immer nur ausgesprochen, dass im Zusammenhang mit jenem ersten und Hauptargument die Möglichkeit vorliege, in ihnen ältere Citate zu erkennen. Nicht einmal von 43, 1—9 können wir das mehr behaupten, da gerade hier nicht das die Annahme eines Citates nahelegende הִגִּיד, sondern יַגִּיד steht „wer kann derartiges verkündigen", wobei an die ähnlichen älteren Weissagungen eines Jeremia oder Ezechiel gedacht sein kann.

Wohl aber müssen wir unsere frühere Behauptung aufrecht erhalten in Bezug auf die Cyrussprüche (S. 128—30) und sind daran auch durch Königs Widerspruch nicht irre geworden. Freilich, in Bezug auf einen bezw. zwei müssen wir auch hier unser Urteil ändern und bedauern, dass wir nicht selbst damals schon den Beobachtungen, die uns auf einen anderen Weg hätten führen müssen, schärfere Aufmerksamkeit geschenkt haben. Schon Serubb. S. 130 fiel es uns auf, dass der eine und zwar grösste der Cyrussprüche 45, 1—13 mit derselben Phrase sich einführt, mit der sonst gerade die neuen Gottessprüche bei Deuterojesaja beginnen: כֹּה אָמַר יהוה. Ausserdem schien die Breite jenes sich nicht gerade gut für ein Citat zu eignen, und nahmen wir spätere paränetische Erweiterung an. Endlich empfanden wir, dass eine Schwierigkeit darin liege, in v. 21 einen Hinweis auf v. 1—13 zu sehen, über den Kopf von v. 14—17 hinweg. Dennoch liessen wir uns durch die Analogie der anderen Cyrussprüche bestimmen, auch hier ein Citat zu suchen.

Von dieser Generalisierung sehen wir jetzt ab. Dem אָז v. 21 habe ich eine falsche Beziehung gegeben. Es wird nicht,

wenn wir es auf v. 14—17 beziehen, die These durch die These verbürgt, sondern König sagt S. 967 richtig: „Der Grund dafür, dass die Verheissung von Israels Erlösung (besser: Erhöhung) durch Jahwe erfüllt werden wird, liegt schon in dem Kausalsatz „denn so hat gesagt Jahwe, der Schöpfer des Himmels“. Es kann dann aber das „vorlängst, seit alters“ sich auf die Weissagungen der vorexilischen Propheten beziehen, von denen ja thatsächlich schon eine dereinstige zentrale Stellung Israels in der Völkerwelt verkündet war, und braucht nicht auf eigene deuterojesajanische Prophezeiungen zu gehen vgl. auch Gen. 12, 2. Ich möchte deswegen auch nicht mit Giesebrecht S. 125 sagen, wenn hier ein Zug, der doch eigentlich mit zu dem Neuen gehöre, zwar nicht direkt als einer der rischonoth bezeichnet würde, aber doch als ein längst geweissagter erscheine, so liege eine jener leichten Inkonsequenzen vor, wie wir sie mehrfach bei Deuterojesaja fänden. Nein, dieser Zug gehört wie 43, 1—6 thatsächlich nicht zu dem spezifisch Neuen, was Deuterojesaja verkündet 42, 1—9; 43, 16; 48, 17—22; er unterscheidet also ganz genau zwischen seinem neuen geistigen Eigentum in diesem Buch, dem, was er selbst schon früher verkündet, und dem, was er von den älteren Propheten überkommen hat.

Schliesslich möchte ich nur noch erwähnen, dass auch mein Bedenken, welches ich S. 126 dagegen äusserte, dass 45, 14—17 von Deuterojesaja von Hause aus in einem Zuge mit 45, 1—13 könnte geschrieben sein, zwar durch Königs Gegenbemerkung S. 697 nicht ganz gehoben, aber doch wesentlich gemindert ist. Es wird doch in dem auch sprachlich auffallenden Verse 14 (vgl. bes. das doppelte יַעֲבֹרוּ) irgend ein Textverderbnis oder ein Einschub vorliegen. Freilich, ob Duhm richtig emendiert hat? Vielleicht ist einfach zu lesen: עָלַיִךְ בַּזִּקִּים יַעֲבֹרוּ etc. und das erste יַעֲבֹרוּ — יֵלֵכוּ Glosse. Jedenfalls — darin hat König Recht — liegt kein sich ausschliessender Widerspruch vor zwischen 45, 14 und 43, 3, es müsste denn sein, dass ein solcher auch zwischen 43, 3 und 41, 15 f.; 49, 22, vollends 52, 3 existierte.

Nach der Untersuchung, die wir nun unter 1) über den Standort des Verfassers geführt, reiht sich so auch Kap. 45 vorzüglich in das übrige ein. Die Truppen des Cyrus befinden

sich auf dem Vormarsche gegen Babylon. Da ruft ihm der Prophet dies gewaltige Gotteswort entgegen; wohl spielen v. 1—3 auch auf die bevorstehende Eroberung der Weltstadt an, aber sie wird auch hier nicht als etwas Überraschendes oder Neues verkündet, vielmehr gilt sie wie im ganzen Buche als fast selbstverständlich; aller Nachdruck liegt auf dem „ich, Jahwe" v. 5 und dem „um meines Knechtes willen" v. 4, und das wirklich das Volk Überraschende wird erst in v. 13 verkündet.

Aber, wenn wir so 45, 1—13 aus der Zahl der Citate herausnehmen, ist damit das Urteil auch über die anderen alle gesprochen? Freilich kommt dieser Frage jetzt nicht mehr dasselbe Interesse zu wie früher, als wir von ihr aus auf eine nachbabylonische Entstehung des Buches schlossen. Immerhin wird es sich aber auch jetzt noch für das Verständnis jenes verlohnen, bei ihr etwas zu verweilen.

Es hat sich uns unter 1) ergeben, dass der Inhalt der rischonoth bei Deuterojesaja fast überall die Erweckung und die Waffenerfolge des Cyrus bis hin vor die Thore Babylons waren, und weiter, dass der Prophet diese in dem Augenblicke, da er Kap. 40—48 veröffentlichte, als erfüllt ansah, 42, 9; 46, 11; 48, 3, obwohl Babylon selbst noch nicht erobert ist. Das ist es gerade, was sein Auftreten den Nichtgöttern gegenüber zu einem so felsenfest gewissen macht: sein Gott h a t soeben schon die in Bezug auf Cyrus gegebenen Weissagungen erfüllt und sich damit als der Lenker der Geschichte bewiesen. Nun leugne ich nicht, dass unter Umständen Deuterojesaja, wie er z. B. die Eroberung als eine geradezu schon vollzogene Thatsache ansehen kann, obwohl ihre wirkliche Erfüllung noch aussteht vgl. 46; 47; 48, 14, so auch sogar von Weissagungen aus, die in Wirklichkeit nur erst in seinem Bewusstsein erfüllt sind, als von thatsächlich schon erfüllten argumentieren kann 43, 1—9 ff. Aber diese Erklärung reicht bei dem klaren Wortlaute von 42, 9; 48, 3 nicht mehr aus.

Ich muss bei meiner früheren Behauptung bleiben, dass die Siegesgewissheit des Propheten den Idolen gegenüber 41, 21 ff. zur leersten Ruhmrederei würde, wenn er nicht auf thatsächlich

schon erfüllte Weissagungen seines Gottes bezüglich des Cyrus verweisen konnte. Ich will auf den Versuch, mittels dessen Giesebrecht die Schwierigkeit zu lösen versucht hat, dass nämlich bei den rischonoth Cyrus nur als in der göttlichen Intelligenz schon seit langem existierend in Betracht komme, insoweit von seinem Werke, der Zerstörung Babels, die nun wenigstens angebahnt, schon lange geweissagt sei, auf diesen will ich nicht noch einmal zurückkommen; ich würde mich für ihn nur entscheiden, wenn schlechthin alle anderen Mittel versagten (vgl. Serubb. S. 119). König hat mir in meiner früheren Argumentation mit Recht einen Fehler nachgewiesen: an keiner der zwei bezw. drei Stellen wird gesagt, dass die Erfüllung der rischonoth auch schon einer entfernteren Vergangenheit angehört, im Gegenteil, 48, 3 führt auf die allernächste. Aber jene meine Behauptung wird dadurch nicht berührt. Duhm schreckt nicht davor zurück, die Auslegung, die sich bei der Annahme Giesebrechts wie Königs schliesslich ergeben muss, wirklich durchzuführen. Er sagt S. 281: „Ein hervorragendes Beispiel von der echten poetischen und religiösen Naivität, mit der Deuterojesaja denkt und spricht. Jeder beliebige Andersgläubige würde ihn widerlegt, wo nicht gar verlacht haben, wenn er behauptet, dass es ausser der israelitischen Religion keine Vorhersagung gebe und dass der Perser durch den Gott des ihm schwerlich bekannten Exulantenvölkleins berufen und zu seinen Siegen über die Lyder u. s. w. geführt sei; aber unser Prophet hält das offenbar gar nicht für denkbar, das blosse Aussprechen seiner Überzeugung ist ihm schon Beweis, er hat nicht das geringste Körnchen Selbstkritik.“ Aber wo ist in Wirklichkeit der Mangel an Selbstkritik? Stehen denn nicht Duhms Behauptungen in schroffem Widerspruche zu 42, 9; 48, 3? Deuterojesaja wird ebensogut wie Duhm gewusst haben, dass auch die babylonischen Götter ihre Orakel gaben, aber diese haben eben alle getäuscht, falsches vom Cyrus und Babels Zukunft verkündet, sich nicht erfüllt, und waren nun, da die Katastrophe in Gestalt des Perserheeres heranrückte, thatsächlich verstummt. Wir wissen ja aus der Nabunaidchronik, wie die Götterbilder alle hinter die schützenden Mauern Babylons flüchten mussten, die Festumzüge unter-

blieben und dgl. Aber Jahwe hat von vornherein dem Cyrus den Sieg verheissen, und die Erfüllung dieser Weissagungen verkünden jetzt die gegen Babylon heranbrausenden persischen Scharen.

Nun wird 41, 26 gesagt, Jahwe habe die Cyrusweissagungen, d. h. nach dem obigen, dass derselbe als Rächer Israels erstehen würde, gegeben „von Anbeginn“, d. h. doch vom Beginne seines Auftretens in der Geschichte an (König S. 962 hat uns leider nicht angegeben, wie wohl das Wort gelautet hat, welches „die allererste unter den ersten Aktionen des Cyrus“ behandelte); es wird weiter 45, 4 gesagt: „Ich rief dich bei deinem Namen, belegte dich mit Schmeichelnamen, da du mich noch nicht kanntest“ u. s. w., es werden 46, 9 die rischonoth bezeichnet als ergangen „seit der Vorzeit“ und wird endlich von ihnen 48, 3 gesagt: „Vorlängst habe ich es verkündigt“ vgl. v. 16: „Seitdem es ist, bin ich dabei“. Können wir angesichts dieser Stellen etwas anderes schliessen, als dass, seitdem überhaupt Cyrus auf dem geschichtlichen Schauplatze auftrat, also etwa seit 555, Jahwe denselben mit seinen Weissagungen begleitet hat, des Inhalts, er würde der Rächer Israels, der Zerstörer Babylons werden, Weissagungen, die Deuterojesaja jetzt, wo seine Truppen gegen Babylon vorrücken und nur wenige in der Stadt an wirklichen Widerstand denken, als wunderbar erfüllt ansieht? Ja, liegt es nicht, da Deuterojesaja sich jene Weissagungen so vollständig aneignet, von vornherein sehr nahe zu vermuten, dass gerade er vor allem es auch gewesen, der dieselben in dem verstrichenen Zeitraum von etwa 15 Jahren verkündet hat?

Freilich, es gibt zwei Auswege, diesem Schlusse zu entgehen. Den ersten hat König betreten. Wie hilft er sich hier, besonders angesichts 48, 6? Wir lesen S. 966: „Und lag die Lebenszeit des Propheten, in welcher er die ersten Aussagen über die bevorstehende Erlösung Israels machen durfte (40, 1 ff.), und die Lebenszeit, in welcher er soeben den Fall Babels angekündigt hatte (48, 6 b), nicht hinreichend weit auseinander, dass der Gegensatz von מֵאָז (48, 5) und מֵעַתָּה (6 b) vollständig erklärt ist?“ Er meint also, nicht eine Beziehung auf irgend welche erst

zu suchende ältere Weissagung, sondern auf die ersten Kapitel des uns erhaltenen Buches liege vor.

Dagegen habe ich zu sagen: a) König ist, wie schon einmal bemerkt, jeden Beweis dafür schuldig geblieben, dass etwa Kap. 40 vor Kap. 48 und nicht gleich im Zusammenhange mit dem ganzen Buche veröffentlicht sei. Es wird aber jeder, der Kap. 40 liest, den Eindruck haben, dass dies von vornherein nur ein einleitendes Kapitel gewesen sei, für eine allein erschienene Weissagung ist es viel zu allgemein gehalten; der Schluss von Kap. 48, der zu Kap. 40 zurückkehrt, empfiehlt vielmehr, zumal auch im Innern ein Fortschritt der Zeit sich schlechterdings nicht entdecken lässt, die Annahme, Kap. 40—48 sei auf einmal als ein Ganzes erschienen. Die eigne Sprachsammlung Königs empfiehlt das, denn gerade er hat ja einen gemeinsamen Sprachtypus von Kap. 40—48 im Unterschiede von Kap. 49—55 nachgewiesen (S. 939 f.). Wenn nun zwischen den einzelnen Kapiteln des ersten Teiles noch wieder ein für das מֵאָז ausreichender Zeitraum liegen soll (und dies indiziert nun einmal trotz König einen längeren Zeitraum vgl. 2 Sam. 15, 34; Jes. 16, 13; Job. 29, 2; Ex. 4, 10, zumal bei Deuterojesaja vgl. die Parallelen in 44, 8; 45, 21), wie weit müsste dann erst der zweite Buchteil vom ersten zeitlich getrennt werden! b) Aber auch wenn man König in diesem Punkte noch Recht geben wollte, auch der scharfsinnigste Exeget vermag aus Kap. 40 keine bestimmte Andeutung der „ersten Aktionen“ des Cyrus herauszuhören. König verweist auf v. 10 f.; was die mit Cyrus zu thun haben, ist mir unerfindlich. Es bleibt nur die Wahl: Entweder der Prophet hat in diesem Kapitel selbst von Cyrus noch nichts gewusst bezw. nichts sagen wollen, oder er konnte nach seinen früheren Weissagungen schon als bekannt voraussetzen, wodurch er sich die Heimkehr historisch veranlasst dächte und sich infolgedessen mit so allgemeinen Anspielungen wie v. 15, 23 begnügen. Dagegen wäre gerade für die Ankündigung der ersten Aktionen eines fremden Königs eine deutliche Sprache unbedingt nötig gewesen. c) Wollte König nun aber etwa zu Kap. 41 seine Zuflucht nehmen, so hilft das nichts, denn da wird gerade schon gesagt, dass Jahwe schon zuvor über den

Cyrus geweissagt habe, 41, 28 und dass dies bereits erfüllt sei 42, 9.

Ist es mit diesem Auswege Königs nichts, so bleibt nun noch ein zweiter, nämlich der, dass doch vielleicht schon andere Propheten vor Deuterojesaja von Cyrus geweissagt hätten. Diese Ansicht lässt sich natürlich nicht widerlegen; sie würde aber naturgemäss erst zu wählen sein, wenn positiv erwiesen wäre, dass Deuterojesaja selbst jene Weissagungen, auf deren Erfüllung er pocht, nicht habe verkünden können. Aber das Gegenteil ist der Fall. Es liegen uns in seinem Buche einige Citate aus seinen früheren Weissagungen noch unmittelbar vor. Ich müsste hier einfach wiederholen, was ich Serubb. S. 128—30 (mit Ausschluss des von 45, 1—13 handelnden Passus) gesagt habe. Nur die beiden Stellen möchte ich noch einmal nennen, an denen nach meinem Dafürhalten unwidersprechlich der Text uns diesen Schluss nahelegt.

Es ist zunächst 41, 25, von dem v. 26 deutlich sagt: „Wer hat's gesagt von Anfang?“ d. i. im Anfang vgl. das parallele מִלְּפָנִים und zum מִן Jes. 16, 13; 37, 26; 48, 8; 45, 21; 2 Sam. 15, 34; Ps. 73, 20; Job. 3, 11; Gen. 19, 24; Ex. 9, 6. Die Gegenargumentation Königs in diesem Punkte habe ich nicht verstanden. Er sagt S. 968: „Die kann ja gar nicht ein „Citat, eine Weissagung“, also eine citierte Weissagung sein. Denn die Weissagung hätte ja lauten müssen „Jahwe wird erwecken von Norden her“ u. s. w. Stösst König sich an dem „Ich“? Aber hat denn Gott nicht auch früher schon durch den Mund Deuterojesajas sprechen können „Ich habe erweckt“ u. s. w., kann er jetzt nicht dies Wort wiederholen, wie auch wir oft ein Gotteswort der Schrift mit „Ich“ citieren? Oder nimmt König Anstoss an dem ersten Perfektum des Verses? Aber hat der Vers nicht weiterhin vier auf die Zukunft bezügliche Imperfekta, so dass er vorzüglich in die Zeit hineinpasst, da man zum ersten Male von Cyrus in Babel hört, und Gott einerseits sagt, er *habe* ihn erweckt, anderseits er *werde* sein Rüstzeug zur Zerstörung Babels werden? König fährt fort: „Ausserdem ist auch mit der darauf folgenden Frage (v. 26) nicht nach dem Autor oder dem ersten Veröffentlicher der vorhergehenden Aussage gefragt, sondern es

ist eine sich selbst verneinende Frage, wer von den Heidengöttern hat es verkündet?“ Indes, da hat K. wohl v. 27 nicht gelesen.

Noch evidenter ist 48, 14: „Wer unter ihnen hat dies gesagt: Jahwe liebt den“ u. s. w. Hier spricht K. einfach ein Machtwort: „Die Worte 48, 14 fragen, ob etwa einer von den Heidengöttern eine Verkündigung, wie sie in 48, 3—6 erwähnt war, ausgesprochen habe.“ Also hier, wo es passt, kann das אֵלֶּה die acht dazwischen liegenden Verse überspringen. Wie sich K. den Anschluss des יהוה אֲהֵבוֹ an v. 14 a denkt, zumal v. 15 wieder „ich, ich hab’s gesagt“ folgt, hat er uns leider nicht gesagt. Das futurischen Sinn habende וְהִצְלִיחַ v. 15 zeigt freilich, dass das Citat noch nicht bis auf den letzten Rest erfüllt ist, derselbe vielmehr noch aussteht; aber das voraufgehende „ich habe ihn kommen lassen“ lässt erkennen, dass das, was dem Propheten die Hauptsache darin war, in Erfüllung gegangen ist: Cyrus steht vor Babel, an dem weiteren Erfolge kann nicht mehr gezweifelt werden.

Ich halte mit diesen beiden Stellen das Faktum für bewiesen; wahrscheinlich liegt ein solches Citat auch 41, 2—4; 46, 10 f., möglicherweise auch noch 44, 28 vor (das הָאֹמֵר kann sich allerdings in Parallele zu den von v. 26 f. und gemäss 41, 13; 43, 6 auch anders erklären). Zur Sache vgl. Jes. 16, 13 und 37, 26. Zum Schlusse muss ich nochmals wie Serubb. S. 130 f. auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam machen, dass ausser 45, 1 bis 13, wo eingehender von dem Zweck der Mission des Cyrus gehandelt wird, alles, was von ihm gesagt, als schon bekannt vorausgesetzt ist, dass eine kurze Bemerkung in Bezug auf ihn immer genügt, dass die Aussagen über ihn nicht deutlicher werden, je weiter wir in dem Buche vorschreiten. Das, sage ich nochmals, erklärt sich immer am besten, wenn der Prophet je nachdem sein gegenwärtiger Zweck es nahelegt, beliebig aus seinen alten Orakeln citiert. König spricht hier von den „mit geschärftem Ohr lauschenden Zeitgenossen“, nicht gerade in Übereinstimmung mit 42, 18; 48, 8; sie hätten aber geradezu das Gras müssen wachsen hören, wenn der Prophet noch nie früher vom Cyrus und Gottes Absichten mit demselben geredet

hätte und sie nun aus 40, 1 ff.; 41, 2. 25 etc. hätten heraushören sollen, welcher Art diese wären.

Die Ansicht, die ich hier und der Hauptsache nach auch schon Serubb. S. 128–30 vorgetragen habe, ist dem Kerne nach schon vertreten von Knobel. Giesebrecht hat denselben eingehend S. 136—39 zu widerlegen gesucht. Er führt vier Gründe auf: a) Es wäre zu verwundern, dass uns der Prophet die älteren Weissagungen seiner ersten Zeit nicht aufbewahrt hätte. Dies Argument erledigt sich damit, dass wir nun positiv noch solche älteren Weissagungen in seinem Buche gefunden haben, im übrigen durfte er jene als bei seinen Zeitgenossen bekannt voraussetzen. b) Das „jetzt" 43, 1; 44, 1; 48, 16 mache nicht den Eindruck, als sei Deuterojesaja schon vorher als Prophet wirksam gewesen. Indes die beiden ersten וְעַתָּה indizieren ja nur den Gegensatz zu der Vernichtung des vorexilischen Reiches, von der beide Male vorher gesprochen ist. Und dass 48, 16 a eher gerade dafür zeuge, dass Deuterojesaja schon zuvor in Bezug auf den Cyrus geweissagt habe, gibt Giesebrecht selbst zu, er meint aber, v. 16 b mache das unmöglich, dort müsse dann doch stehen: er hat mich wieder gesandt. Nun gibt aber doch wohl jeder Ausleger zu, dass v. 16 b verstümmelt ist, dass gerade die Angabe des Zwecks der jetzigen Sendung fehlt. Sobald man sich den aber hinzudenkt, etwa in der Weise von 61, 1 ff. oder nach 48, 17—21, wird in guter Übereinstimmung mit dem ganzen übrigen Buche gesagt, dass es sich bei der jetzigen Mission um ein Neues handelt, wobei jede Veranlassung zu einer ausdrücklichen Betonung, dass diese Mission die zweite oder dritte sei, hinfiele; das lag ja in v. 16 a, dass sie Vorgänger hatte vgl. Jes. 16, 13 f. Übrigens werden wir in Kap. V § 3 sehen, dass es überhaupt fraglich ist, ob v. 16 b sich auf den Propheten und nicht vielmehr auf den Ebed bezieht. Wenn aber G. meint, es sei überhaupt das Nächstliegende, dass erst in dem Moment, wo Cyrus vor Babel erschien, die Propheten öffentlich hervorgetreten wären, so führt einmal schon 44, 26 a β auf das Gegenteil, und zweitens boten doch sogar nach unserer noch ganz lückenhaften Kenntnis der geschichtlichen Verhältnisse schon die Jahre 561, 555 und 546 genügenden Anlass zum öffentlichen Auftreten von Propheten

c) Giesebr. meint, die Ausdrücke מֵרֹאשׁ, מִלְּפָנִים, מֵאָז, מִקֶּדֶם seien in diesem Falle, wo es sich um einen Rückblick auf höchstens 20 Jahre handle, zu hyperbolisch. Das wird von den beiden ersten 41, 26; 48, 7. 16 a priori nicht zugegeben werden; zu den beiden letzten aber, die allerdings Königs Deutung auf die ersten Aktionen und die dann folgenden unmöglich machen, sind zu vergleichen Ex. 4, 10; 2 Sam. 15, 34; Job. 29, 2; Jes. 16, 13, wo es sich doch auch stets um Intervalle innerhalb eines Menschenlebens handelt; ausserdem vgl. die hyperbolische Ausdrucksweise Jes. 42, 14. d) G. meint, in diesem Falle liessen sich die rischonoth inhaltlich von dem chadaschoth nur sehr schwer trennen, da dann der Prophet ebenso geweissagt hätte wie jetzt. Dieser Einwand ist indes durch unsere obige Definition des Neuen vollständig erledigt. Hatte früher (etwa nach Art von Jes. 13; 14; 21; Jer. 50; 51?) der Prophet dem Cyrus nur Sieg und Babel Zerstörung durch ihn verkündet, und Israel vielleicht Befreiung, so ist das Neue jetzt die wunderbare Entlassung und die glänzende Neuaufrichtung des Reiches. Im übrigen möchte ich hier nur noch betonen, was auch G. zugibt, dass in dem Buche uns ein Mann entgegentritt, der offenbar schon lange am Volke gearbeitet hat vgl. 40, 27 ff.; 41, 14. 17; 42, 23 f.; 43, 24; 45, 9; 46, 12; 48, 1 f. 8. 18; und endlich, dass, so gewiss Kap. 40 den Auftrag zu der in diesem Buche zu erfüllenden speziellen Mission enthält, so wenig es sich zu einer Berufung für das Prophetenamt überhaupt eignet. Das hat neuerdings Duhm gegenüber gerade Giesebr. selbst sehr gut bewiesen (Berufsbeg. d. Proph. S. 58 f.). Somit halte ich unsere Ansicht nicht durch die Argumentation G.s gegen Knobel für erschüttert.

Das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ist also das, dass zwar das Buch Kap. 40—48 während des Vorrückens des persischen Heeres gegen Babylons Mauern veröffentlicht ist, dass aber dasselbe nicht das erstmalige Auftreten Deuterojesajas vor seinem Volke bedeutet, sondern schon auf eine langjährige Wirksamkeit desselben zurückschliessen lässt, und thatsächlich einige Citate aus dieser enthält. Jetzt wird nur ein ganz Neues verkündet, die wunderbare Heimkehr des ganzen Volkes und die Neuaufrichtung des Gottesreiches.

3) Die dritte und letzte Stufe unserer Argumentation war Serubb. S. 140—44 die, dass wir meinten, auch abgesehen von dem Faktum, dass Cyrus-, Babel- und Heimkehrsprüche als erfüllte, der Vergangenheit angehörige vorausgesetzt und citiert würden, liessen sich in Kap. 40–48 einzelne Spuren der nachexilischen Entstehung des Buches als eines Ganzen nachweisen. Aber nachdem sich uns jenes bei den Babel- und Heimkehrsprüchen als direkt unrichtig, bei den Cyrussprüchen wenigstens insofern als unrichtig erwiesen hat, als nie gesagt wird, dass ihre Erfüllung schon einer längst vergangenen Periode angehört, fallen auch diese Argumente hin, denn ausdrücklich haben wir schon damals betont, dass sie allein nicht beweiskräftig seien. Dennoch wollen wir sie, um durch die Lektüre Serubb.s kein Misstrauen bei anderen zu hinterlassen, kurz noch einmal durchmustern.

Hier kann ich nun meistens Königs Argumentation gegen mich S. 984—90 zustimmen. a) Zwar muss ich trotz seiner Bemerkungen nach wie vor daran festhalten, dass man Kap. 40 gerade so gut als Ankündigung der endlichen Parusie Jahwes nach Jerusalem auffassen könnte (S. 142), aber, da dies Kapitel nur als einleitendes geschrieben ist, so bestimmt sich das, was es will und wo es entstanden, nach den folgenden, die es nun wirklich nach Babylon verweisen; und dem Deuterojesaja fiel die Parusie Jahwes mit der Wiederaufrichtung des Gottesreiches in Palästina zusammen vgl. 41, 18 f.; 42, 13 f.; 48, 21; 51, 4; 52, 12 f. b) 41, 8 f. braucht, auch wenn v. 9 sich auf Babylon selbst beziehen sollte, nicht unbedingt auf Jerusalem als wirklichen Standort des Verfassers zu weisen, es kann Anpassung an den alten traditionellen Sprachgebrauch vorliegen wie Deut. 28, 49; es können sich aber auch die „Enden der Erde“ trotz des Abraham — denn der Ebed Jakob ist angeredet — auf Ägypten beziehen vgl. Hos. 11, 1; Jes. 7, 18; Ez. 20, 5; 2 Sam. 7, 23, bei Deuterojesaja besonders natürlich vgl. 43, 17; 51, 10. c) In 42, 22. 25 braucht die Schilderung nicht darauf zu führen, dass es sich um Kalamitäten in Palästina handelt, vgl. vielmehr 42, 6 b, zu dem חֹרִים ist an das בּוֹר Gen. 41, 14 zu erinnern. d) Die „heiligen Fürsten“ 43, 28 finden auch bei Beziehung auf die Exilierung ihre Er-

klärung vgl. Threni 2, 9; 4, 1; vor allem dürfte an Jojachin zu denken sein. e) Bezüglich 45, 19 muss ich daran festhalten, dass „an einem Orte des Landes der Finsternis“ am naturgemässesten als Umschreibung Babylons gedeutet wird vgl. 9, 1; 42, 7; 49, 9; Ps. 107, 10. 14. Aber eine nachexilische Abfassung des Kapitels braucht daraus nicht zu folgen, es könnte α) v. 19 allein ein nachexilischer Einschub sein vgl. auch die merkwürdige verschiedenartige Bedeutung des תֹּהוּ, β) oder auch in ihm eine Vorausversetzung in die Zeit nach dem Exil vorliegen wie in v. 14 und 20. Ebenso bezeichnet Ezechiel 19, 13 das Babylon, in dem er selbst weilt, von palästinensischem Standpunkte aus als das „dürre Land“. f) In Kap. 48 stösst sich zwar, logisch beurteilt, v. 9 an 40, 2 (vgl. III § 5), braucht aber deswegen nicht auf nachexilische Zeit zu führen, da die Erlösung aus dem Exil auch in Babylon unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden konnte, v. 10 ist am Ende des Exils gerade so gut möglich wie nach demselben. In v. 16 wird zwar der Moment des gegenwärtigen Schreibens den Weissagungen von den Siegeszügen des Cyrus und dem Gelingen derselben gegenübergestellt, derselbe braucht deswegen aber noch nicht in die nachexilische Zeit zu fallen, wie schon oben konstatiert.

Die übrigen früher geltend gemachten Stellen kommen von selbst in Wegfall, ich bitte sie fernerhin nur als einen Beweis dafür anzusehen, dass man, unter dem Banne einer Idee stehend, gar leicht das Nächstliegende zu gunsten des Fernerliegenden übersieht.

4) Damit schliessen wir die Untersuchung der Entstehungszeit von Kap. 40—48 ab. Die Frage nach dem Entstehungsort ist für uns mit dem bisher Erörterten auch bereits erledigt. So vertraut mit den geschichtlichen Verhältnissen in der Zeit des Falles Babylons kann nur ein in Babylon selbst Lebender gewesen sein. 42, 22; 47, 7, die man zum Erweis seiner Unkenntnis der thatsächlichen Lage der Gefangenen verwendet hat, wollen poetisch verstanden und nicht buchstäblich gepresst sein vgl. 42, 7 u. s. w. Wir brauchen also gar nicht auf seine Bekanntschaft mit babylonischem Götzendienst, Astronomie und Mantik 46, 1 f.; 47, 12 f., nicht noch einmal auf die enge sprach-

liche Verwandtschaft der Cyrussprüche mit der des babylonischen Cyruscylinders (vgl. Kittel, Z. f. a. W. 1898, desgl. den Nachweis der Verwandtschaft der Ebedjahwestücke mit der Sprache der bab. Königsinschriften III § 7) zu verweisen, um zu wissen, dass dies Buch nur von einem Manne herrühren kann, der in Babylon selbst gelebt hat.

Den Schlüssel zu dem Probleme der Entstehungszeit fanden wir in der Unterscheidung des Alten und des Neuen bei Deuterojesaja, die uns die Beantwortung der Frage ermöglichte, was bereits vergangen und was noch zukünftig war, als das Buch veröffentlicht wurde. Vergangen waren, so fanden wir, die siegreichen Züge des Cyrus bis hin zu dem Momente, dass seine Heere direkt auf Babylon losrückten. Zukünftig ist zwar noch Babylons Eroberung, der Prophet hat sie sich ganz anders gedacht, als wie sie hernach eintrat vgl. 47, 9, aber von Deuterojesaja wird sie schon so sicher und als selbstverständlich erwartet, dass er sie überhaupt nicht als etwas Neues verkündet, sondern mit ihr als mit einem sicheren Faktum rechnet und als neu nur die wunderbare Heimkehr Israels u. s. w. proklamiert.

Fragen wir, ob sonst noch irgend ein Zug des Buches diese unsere Ansicht bestätigt oder korrigiert, so finden wir zunächst, dass zu diesem Momente, in dem Cyrus zum letzten vernichtenden Schlage ausholt, vorzüglich 41, 11 ff., 14 ff.; 42, 13 f. passen: Gott selbst macht nun mobil. Die grosse Masse Israels hat trotzdem keine Hoffnung, sie sieht fast stumpf und gleichgültig, in Bezug auf ihre eigenen Angelegenheiten ganz verzagt, den gewaltigen Ereignissen zu, die sich draussen abspielen 40, 1 ff.; 27 ff.; 41, 11—17; 42, 22; ein Teil hadert sogar mit Gott, weil er diese Art der Rettung nicht will 45, 9.

Anderseits wird jeder Leser des Buches das Gefühl haben, dass ein weiteres Indiz des Zeitpunktes der Veröffentlichung noch in 43, 14 steckt, aber leider ist gerade hier der Text nicht intakt und bietet eine ganze Kette von Rätseln. Wird hier mit שִׁלַּחְתִּי direkt als Bestätigung unseres Resultats gesagt, dass das persische Heer sich schon auf dem Vormarsche gegen Babel befindet; Cheyne emendiert, allerdings sehr kühn: שִׁלַּחְתִּי עֵילָם וְהֵעִירֹתִי גִּבּוֹרֵי כֻּלָּם? Oder wird wie 45, 2 gesagt, dass die Riegel Baby-

lons wie von selbst fallen? Oder bezieht sich v. 14 b auf das Verlassen des sinkenden Schiffes seitens der Ratten, der fremden Kaufleute etc., wovon auch 47, 15; 21, 13 ff. etc. geredet wird? vielleicht wäre dann entsprechend 48, 20 zu lesen: מִכַּשְׂדִּים Oder liegt noch irgend eine andere Anspielung vor? Ich will nicht verhehlen, dass sowohl die „Schiffe ihres Jauchzens“ wie das „flüchtig“ wie der Kontext von v. 9 f., der doch an die Götter denkt, mir die Vermutung nahe zu legen scheinen, dass die כֻּלָּם die Götterbilder sind, von denen wir hören, dass sie durch Nabunaid flüchtend nach Babylon geschafft seien (vgl. Nab. chron. II. 9—11 und zu den Prozessionsschiffen z. B. Nebuk 1. IV 1 ff.) 46, 1 f. scheint mir auch hierauf anzuspielen. Ebenso findet das häufige Götterkonzert, welches Deuterojesaja veranstaltet, hierin seine natürlichste Erklärung; 41, 21 redet Deuterojesaja sie auch an, ohne sie erst einzuführen. Doch sei dem, wie ihm sei, auch ohnedies können wir die Zeit der Veröffentlichung des Buches fast auf den Monat bestimmen.

Im Jahre 539 steht Cyrus zum zweiten Male auf babylonischem Boden; wohl im dritten Monat des Jahres lässt Nabunaid die Götterbilder nach Babylon kommen, im vierten Monat Tammuz wird das babylonische Heer bei Uh Ki (?) geschlagen und wagt keine Schlacht wieder. Sippar wurde ohne einen Schwertstreich besetzt, Nabunaid floh von dort nach Babylon (eventuell könnte auch hierauf 43, 14 sich beziehen), und ihm folgte das persische Heer, geführt von Gobryas. Dieser Augenblick oder auch die Zeit unmittelbar vor dem Falle Sippars ist nach meinem Dafürhalten der Zeitpunkt, in dem unser Buch veröffentlicht wurde. In diesem Moment, wo der Fall Babels jedem Scharfblickenden fast gewiss sein musste, zumal die langjährige Verstimmung der Priesterschaft gegen Nabunaid eine weit verzweigte Verschwörung muss erzeugt haben, deren Resultat schon am 13. Tammuz die bedingungslose Übergabe war, in diesem Momente, wo fieberhafte Aufregung, was dann werden würde, die Herzen vieler Zion treu Gebliebener durchzuckte, da veröffentlicht Deuterojesaja sein Buch.

Jahwe ist König, jetzt beginnt seine Weltherrschaft. Die früheren Weissagungen sind nun erfüllt, jetzt kommt ein Neues,

ein wunderbarer und feierlicher Exodus wird es werden 40, 1 ff.; 42, 6; 45, 13; 48, 20. Dem heranrückenden Sieger wird die göttliche Proklamation entgegengetragen: ich allein rief dich, da du mich noch nicht kanntest. Nicht zum ersten Male hat Jahwe jetzt von ihm gesprochen, nein, besonders jedenfalls damals schon, als jener Lydien zerstörte, als er schon einmal babylonisches Gebiet betrat, 546. Nun hat der Gott, der dem Perser damals Sieg über Babel verheissen, doch Recht behalten. Gewiss werden jetzt auch die anderen Götter, Marduk, Nebo u. s. w. sich an den Sieger herandrängen — und wie sie's gethan, sehen wir aus dem Cyrusstein —, aber Jahwe allein war's, der ihn rief von Anfang, der ihn gürtete, der ihn zu seinem Hirten erkor.

In diesem Zusammenhang gewinnt thatsächlich das ganze Buch ein gewaltiges Leben. In der Hauptsache ist seine Entstehungszeit ja fast immer schon in ungefähr diese Zeit versetzt; nur glaube ich, dass es uns gelungen ist, dieselbe noch näher und schärfer zu umgrenzen.

§ 2. Die Entstehungszeit von Jes. 49—55.

Wir kommen zum zweiten Teile der Untersuchung: wann sind Kap. 49 - 55 geschrieben? Bevor wir eine Beantwortung dieser Frage versuchen, müssen wir kurz eine Vorfrage erledigen, nämlich die: bilden diese Kapitel, auch wenn wir von den Ebedjahwestücken absehen, überhaupt eine litterarische Einheit? Nun ist ohne weiteres zuzugeben, dass das nicht in dem Grade evident ist, wie bei Kap. 40—48, von denen sie sich, wie wir sahen, als ein Ganzes unterscheiden. Es fehlen die dort immer wiederkehrenden und die Kapitel verbindenden Hauptbegriffe, die ganze Diktion ist noch abrupter, springender. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass die grössere Wahrscheinlichkeit auch hier dafür vorliegt, die Publikation sei wenigstens insofern einheitlich, dass die Kapitel ein und derselben nicht zu langen Periode ihre Entstehung verdanken.

Denn a) zunächst liegt auch diesen Kapiteln zwar keine bestimmte Disposition, wohl aber ein sie verbindender Gedanke

zu Grunde, es ist derselbe, dem wir 40, 1 ff. begegneten, das „Tröstet“ etc. und zwar durch die Versicherung der Neuaufrichtung des Gottesreichs. Aber demselben ist hier eine eigenartige Wendung gegeben: es ist eine fortlaufende Auseinandersetzung mit Zweifeln an der Möglichkeit der Rettung und Verherrlichung des Volkes. b) Ein Fortschritt in der geschichtlichen Situation ist zwischen 49, 9 ff.; 52, 11 ff.; 55, 12 ff. kaum zu entdecken. c) Dass auch diese Kapitel durch sprachliche Eigentümlichkeiten im Unterschiede von Kap. 40—48 einer-, 56—66 anderseits zusammengehalten werden, ist zwar nicht stark hervortretend, doch aber gewiss; von jenen unterscheiden sie sich durch das gleichmässige Fehlen einiger besonders charakteristischer Ausdrücke (vgl. d. Einl. i. d. Kap.), von diesen aber doch wieder durch eine weit grössere Verwandtschaft mit jenen vgl. besonders das יָסַר, כְּמוֹ, יַחַד, יהוה צְבאות שְׁמוֹ, אֶפֶס, הִקְשִׁיב, פָּצַח, נִכְלַם, אַל תִּירָא etc. bei Gressmann S. 32—34. Somit halten wir uns für berechtigt, eine Untersuchung dieser Kapitel als eines Ganzen vorzunehmen, ohne damit im voraus behaupten zu wollen, dass dieselben gerade an ein und demselben Tage müssten veröffentlicht sein.

Wir möchten nun vorausschicken, dass auch bei dieser Untersuchung die Situation für uns eine im Unterschied von Serubb. S. 136—40 a priori wesentlich veränderte ist, seitdem wir soeben in § 1 nachgewiesen haben, dass Kap. 40—48 sicher in Babylon noch vor der Eroberung dieser Stadt entstanden sind. Da nämlich unser früheres Resultat dies war, dass Kap. 40—55 als ein Ganzes erst nach 515 veröffentlicht wären, so würde sich nun das schier Undenkbare ergeben, dass der Prophet mindestens 25 Jahre müsste geschwiegen haben, ehe er seinem Buche den zweiten Teil hinzufügte. Nun lag ja aber gerade das tiefste Motiv für jene unsere späte Datierung in Kap. 40 bis 48; wir meinten, dass hier auf Babylons Eroberung und die Ära des Cyrus als auf längst vergangene Fakta zurückgeblickt würde, wie viel sicherer also müssten Kap. 49—55 weit von denselben entfernt sein. Sobald nun jenes hingefallen, fehlt auch diesem das Fundament. Wir haben also jetzt die Pflicht, noch einmal ohne jedes Vorurteil die Frage aufzuwerfen: wann und wo sind Kap. 49—55 geschrieben? Diese Frage wird bekanntlich auch

ganz abgesehen von jener unserer Hypothese in neuerer Zeit sehr verschieden beantwortet.

Auszugehen ist bei dieser Untersuchung immer von den beiden Stellen, in denen unmittelbar auf den Standort des Verfassers angespielt wird, 52, 5 und 11. Indem ich dort das פֹּה auf das Zion v. 1 zurückdeutete und auf dem Faktum basierte, dass mit dem Jahre 538 das babylonische Exil noch nicht als beendet angesehen sei, meinte ich, mich der sonst überwiegend ausgesprochenen Behauptung entziehen zu können, dass uns jener Vers nach Babylon führe und deutete ihn auf spätere Knechtschaft im eigenen Lande. König hat S. 974—77 das eingehend bestritten; und ich bin in der angenehmen Lage, ihm jetzt vollständig zustimmen zu können. Ich will davon absehen, dass er zwar auch hier eine Behauptung aufstellt, die sich sicher nicht wird aufrecht erhalten lassen, ich meine die perfektische Übersetzung von Sach. 1, 16, angesichts 2, 14! ebenso, dass er die schlagendste Parallele zu v. 4 f., die uns auf Babylon führt, Jer. 50, 17. übersehen hat. Genug, auch ich finde es jetzt unnatürlich, in dem Kontexte von v. 1—3 und 8 hier an etwas anderes als das babylonische Exil zu denken, und darf wohl zur Erklärung meiner früheren Auslegung auf die wesentlich anderen Prämissen verweisen, die ich von Kap. 40—48 her mitbrachte.

Es ist nun aber die Frage zu beantworten, ob die Verse 3—6 echt seien, was in neuerer Zeit mehrfach (von Duhm, Cheyne, Marti) bestritten ist. Ich halte die bis jetzt erbrachten Gründe für eine Streichung nicht für ausreichend. Duhm verweist zunächst auf die metrische Formlosigkeit. Indes, die bleibt überall ein fragliches Argument, da auch sonst verschiedene Höhenlagen der metrischen Form bei Deuterojesaja nachweisbar sind. Zweitens wird der schwerfällige Stil getadelt, aber das כֹּה אָמַר ist auch sonst bei Deuterojesaja gehäuft, und es fragt sich, ob das zweite נְאֻם יהוה nicht einfach zu streichen ist. Vor allem aber soll der Inhalt die Unechtheit beweisen: eine kurze Repetition aller bei und durch fremde Völker erlittenen Unbill, an der Israel ganz unschuldig war. Aber *α*) gerade Deuterojesaja liebt geschichtliche Rückblicke, auch auf Israels Leid 42, 25; 43, 28; 51, 19 f. 23, wenn er auch in diesem Punkte sonst

nicht so dem geschichtlichen Faden folgt, doch vgl. 43, 18, und β) es ist nur ein Resultat falscher Deutung, wenn man hier die Aussage findet, Israel leide unschuldig; nur Gott, so wird in vortrefflicher Übereinstimmung mit 50, 1 b gesagt, hat von den Heidenvölkern nichts für den Verkauf seines Volkes bekommen. Endlich stösst Duhm sich an dem בַּיּוֹם הַהוּא, aber das weist schon auf v. 7 f. hin. Kurzum, keins der geäusserten Bedenken gegen die Echtheit scheint mir zwingend zu sein, denn dass Deuterojesaja פֹּה nicht habe von Babylon sagen können, weil er anderswo gelebt, ist bei Duhm nur petitio principii, und ist von uns bereits durch § 1 widerlegt. Einen positiven Beleg für die Echtheit dürften wir aber in Jer. 50, 17 besitzen, wo offenkundig 52, 3 ff. schon im deuterojesajanischen Buche vorausgesetzt sind, einen Beleg wenigstens dann, wenn Jer. 50; 51, wie wir in Studie II hören werden, bereits 521/20 geschrieben sind.

Die zweite in Betracht kommende Stelle ist 52, 11. Dieselbe, allein genommen, würde allerdings gegen Aufenthalt des Verfassers in Babylon sprechen (vgl. die Übersicht über den Gebrauch des שָׁם bei König S. 977 f.). Aber, wenn man von 52, 5 herkommt, gestaltet sich die Frage so, ob das מִשָּׁם nicht doch möglicherweise bei einem Aufenthalt des Verfassers daselbst seine Erklärung finde, und diese Frage muss bejaht werden. Man kann nämlich, wie König etc. es thun, den Vers als Wort des v. 7 f. genannten Friedensboten oder der Wächter Zions verstehen, die nach Babel hinrufen. Man wird dagegen auch nicht anführen dürfen, dass doch die Friedensboten selbst Vorläufer des Zuges seien und derselbe also v. 7 f. schon in Bewegung sein müsse; denn auch 40, 9 f. findet sich die Vorstellung, dass jene schon ihre Heilrufe erschallen lassen, ehe sich das Gros des Zuges in Bewegung gesetzt hat. Ein anderes kleines Bedenken freilich bleibt noch; der begründende Satz v. 12 ist wieder Rede des Propheten selbst, und darf man von diesem den v. 11 isolieren? Ich glaube doch bei der Lebhaftigkeit der deuterojesajanischen Rede die Frage bejahen zu dürfen vgl. 49, 9—11. Wer aber könnte überhaupt in Abrede stellen, dass sich der Prophet in v. 7—10 so lebhaft selbst nach Jerusalem hätte versetzen können, wo das messianische Heil erscheinen soll, dass er nun

von da aus selbst den Ruf v. 11 f. an seine Volksgenossen ergehen lässt vgl. unsere Erklärung zu 45, 19 in § 1 und 40, 9 f. Erwähnen möchte ich endlich noch, dass nicht die Möglichkeit ausgeschlossen ist, das מִשָּׁם beziehe sich auf den besonderen Ort der jüdischen Kolonie in Babylon vgl. Ez. 1, 1, während der Prophet auch in Kap. 40—48 den Eindruck macht, mehr mitten im babylonischen Getriebe, etwa in der Nähe des Hofes zu leben.

Man sieht, 52, 5 und 11 lassen uns nicht zu einem ganz sicheren Schlusse bezüglich des Standortes kommen, obwohl ein stärkeres Gewicht durch 52, 5 für babylonischen Aufenthalt spricht. Wir suchen deswegen nun zu bestimmteren Schlüssen zu kommen, indem wir mit der Frage nach dem Standort die nach der Zeit des Verfassers verbinden, und formulieren diese gleich so: liegt die erste Rückkehr der Juden aus dem Exil noch vor oder bereits hinter dem Verfasser? Da muss allerdings gleich vorausgeschickt werden, dass, wie uns auch unsere Studie II lehren wird, die traditionellen Anschauungen von jener beträchtlich korrigiert werden müssen, dass eine Heimkehr fast des ganzen Volkes, wie man früher wohl annahm, im Jahre 538 überhaupt nicht stattgefunden hat, dass vielmehr für einen grossen Teil des Volkes das Exil noch Jahrzehnte länger währte. Immerhin wird sich uns dort ergeben, dass wenigstens ein Anfang mit den Zügen in die Heimat schon unter Cyrus gemacht ist, und es fragt sich nun, ob Kap. 49—55 diesen schon voraussetzen.

Da sind es nun (abgesehen von 52, 11 f.) zwei Verse, denen ich schon im Serubb. eine Beweiskraft in dieser Frage zuerkannt hatte, derselben aber dann eine andere Wendung gebend. Es sind 55, 12 f. Es lässt sich nicht leugnen, dass hier dasselbe Subjekt wie 55, 9 und da wieder dasselbe wie 55, 6 angeredet wird, d. h. aber das Volk als ein Ganzes, und dass mithin diesem erst der Auszug aus dem Exil verheissen wird, also noch keine grössere Rückkehr stattgefunden hat. Der Stringenz dieser Schlussfolgerung entging ich im Serubb. dadurch, dass ich annahm, hier läge ein mit כִּי eingeführtes babylonisches Citat vor. Widerlegt hat König S. 983 diese Möglichkeit allerdings nicht, anderseits ist aber auch eine Inhaltsangabe des דְּבָרִי nicht, wie

ich früher meinte, nötig; derselbe ergibt sich aus dem Zusammenhang vgl. 40, 8. Da wir nun aber in § 1 gefunden haben, dass im deuterojesajanischen Buche zwar alte Cyrusweissagungen, aber keine Citate von Heimkehrsprüchen vorliegen, so werden wir jetzt diese Annahme aufgeben müssen zu gunsten der näherliegenden, dass das כִּי einfach kausal sei.

Ist aber erst einmal an dieser einen Stelle sicher, dass das Volk als Ganzes noch im Exile weilt, so erscheint nun plötzlich auch eine Reihe anderer in einem ganz anderen Lichte. Dann erinnert uns 55, 1 ff. doch an 41, 17 ff., auch Ez. 12, 18 und kann an Exilierte gerichtet sein; dann vermuten wir, dass nach 55, 3 ff. die Neuaufrichtung des jüdischen Gemeinwesens noch aussteht. Dann sehen wir, dass 54, 1 ff. zwar Jerusalems Neubevölkerung unmittelbar bevorsteht, aber doch ein realer Anfang damit noch nicht gemacht ist v. 1. 7, dass Zion erst erbaut werden soll v. 11 ff. Dann werden wir 52, 1—3. 9 am natürlichsten auf das ins Exil verkaufte Volk einerseits, auf das durch die Babylonier zerstörte Jerusalem anderseits deuten und v. 11. 12 auf die erhoffte Heimkehr des ganzen Volkes beziehen. Dann finden wir in 51, 3 abermals einen Hinweis auf das noch in Trümmern liegende Jerusalem, in v. 9 ff. einen Appell an die göttliche Allmacht zu helfen wie beim ägyptischen Exodus. Dann ist nach 50, 1 das Volk gegenwärtig noch von seinem Heimatsboden, der Stätte seiner Ehe mit Gott (vgl. Hos. 1–3) getrennt. Dann endlich steht die Heimkehr durch die Wüste und der Aufbau Jerusalems 49, 11—23 noch aus wie 40, 1 ff., dann sind die Israeliten noch nach 49, 9 Gefesselte, d. i. Exilierte (vgl. König S. 947—49).

Die wenigen Stellen, in denen ich eine Anspielung auf thatsächlich schon zurückgewanderte Exilierte glaubte finden zu können 49, 17; 50, 2; 52, 1—6; 55, 3—5 erklärte ich mithin auch nur, beherrscht von einer falschen Voraussetzung. Wenn diese beweiskräftig sein sollten, hätte an den anderen Stellen 51, 11; 52, 11 ff.; 55, 12 f. unbedingt deutlich gesagt sein müssen, dass es sich hier um einen Rest, um das erste Mal Zurückgebliebene handle. Die allgemeine, nicht spezielle Bezeichnung der Feinde aber 49, 17; 51, 7. 12. 23; 54, 14—17, auf die ich

weiter verwies, bliebe nach dem Exil gerade so merkwürdig und hat in den nunmehr als babylonisch erkannten Stellen 41, 11 f. 14 ff.; 42, 13 etc. ihre Parallelen; an der letzten jener Stellen handelt es sich ausserdem um die Zukunftsfeinde schlechthin. Endlich sei noch auf ein allgemeines Argument aufmerksam gemacht, welches übrigens auch König übersehen hat: gerade die Allgemeinheit der Schilderung, die Deuterojesaja in Kap. 49—55 von Zions Zukunft entwirft, das vollständige Fehlen wirklich lokaler und konkreter Züge in den Bildern, spricht dagegen, dass er in Jerusalem war. In diesem Falle hätten sich sicher auch ihm konkrete Fragen, Sorgen und Bedürfnisse aufgedrängt, wie dem Verfasser von 56—66 oder Sach. 1—8. Kurzum, wenn die babylonische Entstehung der Kap. 49—55 auch nicht so sicher nachzuweisen ist wie die von Kap. 40—48, so ist sie doch die nächstliegende Annahme. Denn das bleibt, obwohl wir eine deutliche Bezeichnung des Standortes ausser 52, 5 nicht haben, doch immer das Wahrscheinlichste, dass der, der unausgesetzt zu den Exilierten spricht, der alle ihre Sorgen und Gedanken kennt vgl. 50, 1 ff.; 55, 1 ff. etc., selbst unter ihnen lebt, zumal wenn wir in § 1 evident gefunden haben, dass derselbe in Babylon geweilt hat.

Aber sind wir denn nun angesichts aller soeben genannten Stellen im Serubb. einfach blind gewesen? Und wie ist es denn nur möglich, dass trotz derselben Forscher wie Künen und Wildeboer auf den Gedanken gekommen sind, Kap. 50; 51; 54; 55, Cornill und Kittel sogar, der ganze Abschnitt Kap. 49—55 sei von Deuterojesaja erst in Jerusalem seinem älteren Buche hinzugefügt? Nach Königs Darstellung muss diese ganze Auffassung geradezu als thöricht erscheinen; die eigentliche und tiefste Schwierigkeit aber, die seiner eigenen Meinung entgegensteht, berührt er nur flüchtig und trägt nichts zu einer positiven Hebung derselben bei. Es ist kurz gesagt diese, dass man bei den bisherigen Anschauungen von den Erlebnissen der Juden in Babylon schlechterdings keine Zeitsphäre aufweisen konnte, in der eine Entstehung von Kap. 49—55 denkbar wäre. Indem ich jetzt jenen Argumenten für babylonische Abfassung derselben eine stärkere Beweiskraft als den aus diesem Missstande sich er-

gebenden verschiedenen Bedenken zuerkenne, hoffe ich, dass es mir gerade nun gelingen wird, etwas zur Hebung der Schwierigkeiten beizutragen, m. a. W., dass auch hier aus meinem damaligen Irrtum eine positive Förderung des Problems erwachsen werde.

Ich citiere nun zunächst aus Serubb. noch einmal die Sätze, in denen ich jene Schwierigkeiten formulierte. S. 115 sagte ich: „Ein zweites Präjudiz gegen die Entstehung des Ganzen oder wenigstens der Kap. 40—55 in Babylon ist folgendes. Man müsste in diesem Falle erwarten, dass die Verheissungen vom Falle Babels, von Rückkehr etc. um so bestimmter würden, je mehr man sich dem Ende nähert, weil ja immer sicherer die Aussicht auf Freiheit und Erlösung damit wurde. Aber gerade im Gegenteil, in Kap. 48 hören wir von Koresch und einer Eroberung Babels zum letztenmale. Dann tritt die Verkündigung einer Befreiung aus dem Exile ganz zurück.“ Dem fügte ich S. 137 hinzu: „Wir beginnen mit dem, was schon Künen und später besonders Cornill behauptet, dass der Standort des Verfassers von Kap. 49—55 überall Jerusalem ist, nicht Babel.“ Endlich machten wir, ebenfalls besonders im Anschluss an Künen, S. 138 f. darauf aufmerksam, dass vor allem in Kap. 50; 54; 55 sich nichts von der einen grossen Frage bezw. Sorge finde, die vor 538 aller Sinnen und Gedanken in Anspruch nehmen musste.

Wenn König nun meint, diese Schwierigkeiten, die auch seiner Auffassung entgegenstehen, mit Leichtigkeit gehoben zu haben, so irrt er. Hören wir, wie er sich hilft. S. 951 will er die Behauptung, dass über Cyrus und über die Eroberung Babylons nur bis 48, 14 f. gesprochen werde, nicht positiv bestreiten, spricht aber doch die Vermutung aus, dass 55, 11 b ohne jenen ausdrücklich zu nennen, noch einmal von ihm handle vgl. 48, 14 b. Ob nun hier wirklich „mein Wort“ oder ein „er“ Subjekt sei, darüber werden wir in Kap. V noch einmal handeln. Sicher aber ist, wie schon im Anfang dieses Kapitels betont, dass in letzterem Falle nur der Ebed von 53, 10 b (vgl. 42, 19. 21) Subjekt sein kann. Denn es ist eine pure Unmöglichkeit, dass sich dies „er“ über jene Stelle und 7 Kapitel hinweg auf den in diesem neu veröffentlichten Buchteil überhaupt noch nicht er-

wähnten Cyrus beziehe. Von diesem Vorschlage Königs wird definitiv abzusehen sein.

Was führt er weiter an? „Ja, um noch ein von Sellin S. 115 urgiertes Moment zu berühren, nur eine ganz natürliche Art der Darstellung kann darin gefunden werden, dass in Kap. 40—48 die Berufung des Cyrus und die Niederwerfung der Tyrannin Babylon in den Vordergrund trat, aber dann die Besiegung Babylons vorausgesetzt und vielleicht nur noch einmal in 55, 11 b auf die durch Cyrus vermittelte Gottesthat zurückgeblickt wurde, dagegen nun der Zielpunkt der Zurückkehrenden, die alte Heimat der Exulanten sich in den Vordergrund der prophetischen Aussagen drängte" u. s. w. S. 953. Das wäre also „eine ganz natürliche Art der Darstellung"? Ich liesse mir allenfalls dieselbe gefallen, wenn Kap. 40 - 55 als ein Buch veröffentlicht wären, dann läge ja die Möglichkeit vor, sich bei der Erklärung zu beruhigen, Deuterojesaja wechsle einfach von Kap. 48 an das Thema und habe eben zuvor genügend gesagt, was mit Cyrus und Babel sich ereignen würde. Rätselhaft bliebe auch dann freilich das Phlegma in Bezug auf diese Punkte im zweiten Teile bei einem Manne, der sonst so beweglich ist und gerade immer zu seinen einmal ausgesprochenen Gedanken wieder zurückkehrt.

Nun aber stimmt ja König mit uns durchaus darin überein, dass er Kap. 40—48 für einen gesondert entstandenen Cyklus von Ansprachen hält (S. 940). Das bedeutet aber doch, dass Kap. 49—55 später als Kap. 40—48 entstanden und zunächst gesondert, wenn auch nicht publiziert, so doch niedergeschrieben sind. Dann aber wird mir jene Erklärung Königs rätselhaft. Dann sollte, während inzwischen die Operationen des Cyrus vorgeschritten waren, während die Situation immer kritischer, die Konjekturen, was nun wohl mit Babylon würde, immer lebhafter wurden, Deuterojesaja, der Kap. 40—48 ein so reges politisches Interesse bekundet, plötzlich thun, als ob das alles nicht da wäre? Dann sollte er sich in Gedanken in seinem Jerusalem festgesetzt und sich um das Wachsen der neuen Gemeinde bekümmert haben, während dieselbe noch nicht einmal die auch von ihm nach 45, 13 erwartete Grundlage ihrer Neuexistenz, den Freibrief seitens des Cyrus besass? Dass er es vermöchte, sich sehr

lebhaft in die Zukunft zu versetzen, hat er ja auch im ersten Teile seines Buches Kap. 40, 1 ff.; 45, 14 ff. bewiesen. Aber diese zeigen auch, wie er von da aus doch immer auf die Nöte der Gegenwart und die sie bewegenden Fragen zurückkommt. Allerdings hat uns König nicht genau angegeben, wann er sich Kap. 49—55 entstanden denkt. Aber, ob man nun annimmt, dass die Eroberung Babylons noch vor dem Verfasser liege, oder dass sie soeben vollzogen sei und nur noch das Freiheitsedikt ausstehe, immer bleibt bestehen, dass Deuterojesaja von der Haupt- und Generalfrage, die das ganze Volk damals bewegen musste, in diesen Kapiteln keine Notiz genommen, sondern sich mit ferner liegenden Sorgen abgequält hätte.

Gerne gebe ich zu, dass ich Serubb. S. 115 einen nicht ganz korrekten oder wenigstens missverständlichen Ausdruck gebraucht habe, indem ich sagte: „Dann tritt die Verkündigung von der Befreiung Israels ganz zurück.“ Ich hätte sagen sollen: von den politischen Massnahmen, durch die Gott die Befreiung vermittelt. König weist nun in behaglicher Breite jene meine Behauptung S. 947 f., 953 zurück, ohne aber zu merken, dass die Schwierigkeit trotzdem bestehen bleibt. Denn freilich hatte, um das nochmals zu betonen, auch schon der erste Teil die Befreiung Israels als einen schlechthinnigen göttlichen Gnadenakt hingestellt 40, 1 ff.; 48, 20 b; aber welchen breiten Raum nehmen daneben die konkreten politischen Mittel ein, deren er sich zu seinem Zwecke bedient. Und gerade von diesen schweigt in Kap. 49—55 alles, obwohl sie sich um so mehr mit denselben hätten beschäftigen müssen, wenn sie unmittelbar vor der Eroberung Babels oder dem Cyrusedikt geschrieben wären. Wie erklärt sich das? Hierauf hat König keine Antwort gegeben.

Doch sehen wir nun von ihm ab, die Wurzel des Fehlers ist eine allgemeine, sie findet sich nicht nur bei denen, die Kap. 49—55 als vor dem Falle Babels geschrieben ansehen, sie ist schliesslich auch der letzte Anlass jener falschen Datierung seitens Künens, Cornills u. s. w., ja unserer eigenen früheren gewesen. Die tiefste Wurzel muss in falschen Anschauungen über die Situation der Juden nach Babels Fall, ja auch noch nach dem Freiheitsedikt des Cyrus stecken. Denn können wir uns

jetzt auf der einen Seite nicht mehr dem Eindruck verschliessen, dass Kap. 49—55 noch vor einer erstmaligen grossen Heimkehr aus Babylon geschrieben sind, haben wir aber anderseits soeben schon angedeutet, dass es geradezu unnatürlich ist, diese Kapitel aus der Zeit vor Babels Fall abzuleiten, so taucht nun gebieterisch die Frage auf, ob dann nicht eine Entstehung nach diesem in Babylon möglich ist.

Die frühere Anschauung von den Ereignissen des Jahres 538 war die chronistische, dass dies einen totalen Umschwung in der Lage der exilierten Juden müsste herbeigeführt haben. Babylon, ihre Todfeindin, lag nun gedemütigt am Boden, das Weltreich war zertrümmert, alle Gefangenen konnten triumphierend aufatmen. Und ihren Hoffnungen folgte bald die Erfüllung, Cyrus gab sich thatsächlich als einen Volksbeglücker, er erliess das Freiheitsdekret für alle Exilierten. Von diesem machten natürlich in erster Linie die Juden Gebrauch; bis auf einen kleinen verweltlichten und gottlosen Teil kehrten dieselben 538/37 dankend und jubelnd in die alte Heimat zurück. Vgl. Esra 1—3.

Bei dieser Vorstellung war allerdings kein Raum für babylonische Abfassung der Kap. 49—55 nach dem Falle Babels; es hätte dann doch über diesen und vollends über das Freiheitsedikt triumphiert werden müssen; das Schweigen wäre mehr als rätselhaft. Man verstand auch nicht, dass immer noch Klagen über Bedrückungen und Feinde sich finden konnten.

Nun ist aber jene Vorstellung in den letzten Jahren in manchen Punkten beträchtlich berichtigt worden, nur beachtet man das nicht genug bei der Behandlung des deuterojesajanischen Problems. Die Nabunaidchronik wie der Cyruscylinder zeigen, dass von einem gewaltsamen Niederwerfen Babylons gar nicht die Rede sein kann, dass die Stadt, wahrscheinlich beeinflusst durch die Priesterschaft, freiwillig dem persischen Feldherrn Gobryas die Thore geöffnet hat. Nabunaid wurde gefangen genommen, soll aber auch freundlich behandelt sein. Alles andere blieb vorläufig beim alten, die Hoffnung Deuterojesajas (Kap. 46; 47) hatte getäuscht. Nach vier Monaten kam Cyrus selbst. Die Nabunaidchronik erzählt: „Die Harini waren vor ihm schwarz (d. h. die Strassen trauerten, solange man über seine Absichten



noch nicht klar war?), Frieden gab er der Stadt. Cyrus verkündete Frieden dem gesamten Babylon“ etc. Seine erste Sorge ist die Zurückführung der von Nabunaid nach Babylon gebrachten Götterbilder und die Weiterführung der babylonischen Kulte. Und auf dem Cyruscylinder heisst es: „Als ich in — von Babylon wohlbehalten meinen Einzug gehalten, bezog ich in Lust und Freude den Königspalast. — — An diesem Tage breiteten sich meine weit ausgedehnten Heere in Babylon in Frieden aus; die Gesamtheit der Bewohner von Sumir und Akkad liess ich keinen Widersacher haben, in Babylon und allen seinen Städten war ich in Frieden um sie besorgt“ etc. Auch hier folgen dann die Massnahmen, die er getroffen, um die Götter und die Gefangenen anderer Städte zurückzuführen. Zum Schlusse aber, das muss noch besonders betont werden, bekennt er sich zu Marduk als dem Leiter seiner ganzen Aktion, zu Bel und Nebo. Mag das auch auf Rechnung des Umstandes geschrieben werden, dass diese Inschrift seitens der babylonischen Priesterschaft konzipiert wurde, sicher hat doch Cyrus sich zu den babylonischen Göttern freundlich gestellt und ihnen die nach seinem Dafürhalten schuldige Ehrerbietung bewiesen. So hatte auch in diesem Punkte die Erwartung Deuterojesajas (45, 1 ff.) vollständig getäuscht: der Liebling und Gesalbte Jahwes beugte sich vor Marduk. Können wir uns also wundern, wenn mit schrillem Klang plötzlich auch diese Saite der Lyra Deuterojesajas gerissen ist?

Manche Forscher sind in neuerer Zeit nun noch weiter gegangen und haben behauptet, Cyrus habe den exilierten Juden überhaupt nicht die Heimkehr gestattet. Das wird sich uns in Studie II als ein unberechtigter Skeptizismus gegen Esra 1—6 ergeben; denselben Respekt, den Cyrus den Göttern von Agani, Abunnak, Jamnan u. s. w. erwies, wird er, obwohl auf dem Cyruscylinder nichts davon steht, auch dem von Jerusalem erwiesen haben; er wusste, dass er damit sein Regiment am besten befestigte. Aber auch wenn dies, das beste Los hatte doch eigentlich Babylon selbst gezogen; zwar war es nun eine Provinz des Perserreichs geworden, erhielt in Gobryas einen persischen Statthalter, aber die Verwaltung im Innern wird kaum dadurch, besonders zuerst, stark berührt sein. Machten sich die

Gefangenen nicht sofort aus dem Staube, so werden die alten Quälereien so ziemlich in der alten Weise ihren Fortgang haben nehmen können, denn an dem materiellen und sozialen Besitzstande der Babylonier war schlechterdings nichts geändert. Winckler sagt (Geschichte Babyloniens S. 319) mit vollem Rechte: „Da die Achämeniden ihren Provinzen volle Freiheit in der Entwicklung und Pflege ihrer nationalen Eigentümlichkeiten liessen, so konnte in der Masse der Bevölkerung das Gefühl des Unterdrücktseins auch nicht mehr aufkommen als früher, und die späteren Empörungsversuche des unruhigen Babylons blieben daher meist auf ein enges Gebiet beschränkt.“ Schliesslich mag auch noch erwähnt werden, dass der bald darauf von Cyrus zum Könige von Babel ernannte Kambyses allem Anscheine nach eine kräftige Willkürherrschaft daselbst etabliert und manche der humanen Anordnungen seines Vaters wieder rückgängig gemacht hat (vgl. Winckler, Altor. Forsch. II 1. S. 208; Peiser, Studien z. orient. Altertumskunde S. 5).

Kurzum, nicht nur die Eroberung Babylons, sondern auch das Edikt des Cyrus konnten zwar die Juden in etwas aufatmen lassen, bedeuteten aber zugleich für dieselben auch die bittersten Enttäuschungen. Das wenige, was diese Ereignisse ihnen brachten, wurde allen anderen Gefangenen in mindestens gleicher Weise zu teil; von all den speziellen grossen Erwartungen traf so gut wie nichts ein. Marduk triumphierte weiter, die Babylonier behielten ihre Schätze, die anderen Völker kehrten in ihre Heimat zurück, schlossen sich nicht anbetend Israel an, sondern wandten ihm den Rücken.

Wird da der grössere Teil des Volkes sogleich von der Erlaubnis heimzukehren Gebrauch gemacht haben? Schon im ersten Teil des Buches finden wir Andeutungen, aus denen wir sehen, dass zwei Kreise a priori dem abgeneigt waren. Das waren zunächst die, die überhaupt babylonisches Wesen und Götzendienst liebgewonnen hatten, die von einer Erlösung und Rückkehr gar nichts wissen wollten, sich blind und taub, apathisch in ihr Schicksal ergeben hatten, die nur noch Namenjuden waren 46, 8. 12; 48. 1—7 etc. Das waren aber zum anderen die streng Orthodoxen, denen diese Art der Rettung, wie sie Deutero-

jesaja zuvor verkündete, von vornherein unsympathisch war; sie wollten nicht, dass Gott sich eines heidnischen Werkzeuges bedienen müsste, um sie zu retten 45, 10. Und alle Beteuerungen Deuterojesajas ihnen gegenüber, dieser König sei der Gesalbte Jahwes, längst von ihm ersehen, dafür auch ihn anrufend, sie hatten sich nun als grosse Illusion erwiesen. Dazu kommt nun aber noch der Kreis Deuterojesajas selbst, die Frommen, sehnsüchtig nach der Heimat Verlangenden, ihnen hatten die historischen Ereignisse die allerstärkste Enttäuschung gebracht. Bei ihnen konnte das Bessere der Feind des Guten werden. Sie warteten auf das Offenbarwerden des Armes Jahwes, auf das Sichniederwerfen von Königen und Völkern vor ihnen, auf den wunderbaren Wüstenweg und Exodus, da Gott selbst sie heimführen würde, aber nichts von alledem kam; und in dem Warten darauf konnten sie Zeit und Gelegenheit zu einer Heimkehr, wie sie in der nüchternen Wirklichkeit möglich war, versäumen. Wenn wir also auch noch ganz von den praktischen Schwierigkeiten, die sich der Heimkehr eines ganzen Volkes überall entgegenstellten, den langen Vorbereitungen und Verhandlungen. die dazu erforderlich waren, absehen, gewinnen wir nicht schon so genügend Zeit und Veranlassung, zwischen dem Falle Babels und der eventuellen Heimkehr, um in diesem Zeitraum die Entstehung von Kap. 49—55 möglich erscheinen zu lassen?

Doch gehen wir nun von diesen allgemeinen Erörterungen, deren Richtigkeit wir in Studie II an der ferneren jüdischen Geschichte weiter zu erproben haben werden, zu dem Buche selbst über und prüfen, ob es etwa wirklich in diesem Zeitraum kann geschrieben sein. Die Frage, die wir da zunächst zu beantworten haben. lautet, ob in Kap. 49—55 irgend etwas konkret darauf führt, dass Babylon noch nicht erobert sei.

Dillmann, der diese Kapitel in die letzte Zeit vor dem Angriff des Cyrus auf Babylon verweist (dagegen hat Kittel sie in der Neuauflage S. 423 f. mit Recht hinter den Fall der Weltstadt verlegt, freilich wieder mit Unrecht. wie wir sahen, nach Jerusalem), gibt zu. dass die Nichterwähnung Babels dieser Ansetzung nicht günstig sei, aber er meint, 51, 13; 52, 5 bewiesen, dass der chaldäische Zwang noch nicht beseitigt sei. Nun spricht

aber 51, 13 eher gerade für das Gegenteil. Denn wenn hier der „Dränger“ der Babylonier ist, was zwar nicht dasteht, aber wahrscheinlich ist, so führt die Schlussfrage „wo ist nun der Grimm des Drängers?“ gerade darauf, dass jenem bereits die eigentliche Macht, die politische Oberhoheit genommen ist. Ein צֹעֶה v. 14 aber, ein in den Block Geschlossener, Gefangener blieb Israel (falls sich dieser V. überhaupt auf Israel bezieht, worüber in Kap. V), solange es noch im Exil weilte vgl. 49, 9. 52, 5 aber ist überhaupt nur mit Vorsicht zu verwenden, weil Text und Übersetzung von v. 5 b *α* nicht feststehen, aber auf jeden Fall ist festzuhalten: *α*) eine Knechtung Israels und Verspottung seines Gottes seitens der Babylonier blieb nach den soeben dargelegten dortigen Verhältnissen auch nach der Eroberung Babylons sehr wohl möglich. *β*) Gerade hier hätte diese als Strafe erwähnt werden m ü s s e n, wenn sie noch ausstand. Es wird aber ohne weiteres von der Herausführung Israels gesprochen und nur betont, dass die babylonischen Herren kein Lösegeld für ihre bisherigen Sklaven erhalten werden. Es ist also jetzt der Moment eingetroffen, der 43, 3; 45, 13 erwartet wurde, nur hat er sich in der Wirklichkeit ganz anders gestaltet. Dasselbe, was von 52, 5, gilt von zwei Stellen, die Dillmann nicht angeführt hat, von 51, 7 f. und 23. Würde der Prophet so allgemein haben schreiben können, wenn er erwartete, dass die nächsten Wochen die Zerstörung Babylons bringen würden?

Wie aber steht es endlich mit 49, 24—26? Die Stelle ist sehr schwierig und verschieden gedeutet. Es ist besonders umstritten, wie die Frage von v. 24 zu verstehen sei. Dillmann meint, dieselbe erwarte die Antwort „nein“ und beziehe sich auf Gott; sie solle dem an v. 22 f. sich knüpfenden Einwand begegnen, ob denn auch die Könige und Völker sich so willig beugen würden: Gott lässt sich seine Beute nicht nehmen, wenn sie auch menschlichen Helden genommen wird. Indes dieser Deutung widerspricht einmal, dass doch nicht so ohne weiteres Gott als גִּבּוֹר und nun gar als צַדִּיק schlechthin von Deuterojesaja bezeichnet werden kann, so gewiss er beides auch nach ihm ist, und zweitens, dass daneben in v. 25 dann das גִּבּוֹר sich nicht plötzlich auf einen menschlichen Helden beziehen kann. Die



zweite und verbreitetste Deutung ist die, v. 24 sei eine kleinmütige Zweifelsfrage der Israeliten, ob wirklich dem Chaldäer seine Beute (Israel) abgenommen werden könnte, worauf v. 25 antwortet: ja, denn Gott führt dessen Sache. Diese Deutung hat vor jener schon den Kontext voraus, wir befinden uns gerade im Zusammenhang der kleinmütigen Zweifel und Fragen vgl. 49, 14; 50, 1. Indes sie hat gegen sich, dass schlechterdings der Chaldäer nicht ein „Gerechter", aber, auch wenn man dies in עָרִיץ ändern wollte, in den letzten Wochen des selbständigen Bestandes Babylons nicht mehr als ein „Held" bezeichnet werden konnte; dazu kannte Deuterojesaja die Verhältnisse zu gut vgl. 47, 14; Jer. 51, 30.

Es bleibt nach meinem Dafürhalten nur die früher von Hitzig vertretene Deutung übrig, beides auf den Cyrus zu deuten, der damit als Sieger (vgl. 41, 2) und Held (45, 5) bezeichnet wird. Freilich, damit stehen wir noch nicht am Ende der Schwierigkeiten; dann entsteht die Frage, worauf sich שְׁבִי und מַלְקוֹחַ beziehen. Hitzig dachte an Beute schlechthin. Das ist doch wohl ausgeschlossen, der erste Ausdruck zielt offenkundig auf Kriegsgefangene und in Parallele dazu wird auch der zweite auf ein erbeutetes Volk gehen vgl. das לֻקַּח 52, 2. 5. Dann aber lautet die Frage: sind dies die Babylonier oder die Israeliten? Jenes ist die gewöhnliche Deutung, man verweist dafür auf v. 26: Gott lässt die Babylonier nicht aus den Händen, nimmt sie dem Cyrus wieder ab. Aber eben so gewiss ist doch, dass v. 25 b, zumal wenn man mit LXX רִיבֵךְ liest, die zweite Deutung näher liegt; und sollten daher nicht jene beiden in den beiden Ausdrücken von v. 24 und 25 a zugleich gemeint sein, wonach dann in v. 25 b und 26 der Begriff in seine beiden Bestandteile zerlegt wird? So ergibt sich folgender Sinn: Israel fragt verzagt: können denn dem Sieger (Cyrus) die Gefangenen (Babylonier und Israeliten) abgenommen werden? Gott antwortet: mag immerhin Gefangenschaft des Siegers abgenommen werden (das wollen wir auf sich beruhen lassen), jedenfalls deine (Israels) Sache führe ich und deine Söhne rette ich und lasse deine Plager (die Babylonier) ihr Fleisch fressen etc. Für die Entstehung eines derartigen Wortes liessen sich aber zwei Situa-

tionen heranziehen. Entweder kämen die 4 Monate in Betracht, während derer Babylon schon von Gobryas erobert war, diese Eroberung aber bereits ein ganz anderes Gepräge trug, als Israel erwartet hatte, in denen man vor allem schon anfing, den Cyrus bedenklicher anzusehen, nicht mehr wusste, was man von ihm zu erwarten hätte. Oder man müsste an einen Zeitpunkt denken, in dem Cyrus selbst schon seit längerem in Babylon weilte, sich aber zu den Juden anders stellte, als man gehofft hatte.

Es ist bedauerlich, dass diese Stelle, die wahrscheinlich einen ganz konkreten Hinweis auf damalige Zeitverhältnisse enthält, nicht mehr mit absoluter Sicherheit zu deuten ist. Doch behalten wir unsere Erklärung und die sich dabei ergebenden zwei Möglichkeiten der Entstehungszeit für künftige Schlüsse im Auge. Der Wert der Stelle in dieser Richtung verschwindet allerdings, wenn man mit Marti v. 24 für eine Glosse zu v. 25 hält. Dann enthält dieser einfach den allgemeinen Gedanken, dass Jahwes Macht die des mächtigsten Helden übertrifft, weswegen ihm die exilierten Juden nicht entrissen werden könnten vgl. 42, 13 f. Aber ich vermag beim besten Willen nicht einzusehen, wie dann jene unsinnige Glosse entstehen konnte und gerade diese Form der Rede und Gegenrede ist Kap. 49—51 eigentümlich. Auf keinen Fall kann man aus der Stelle schliessen, dass die babylonische Selbständigkeit noch währt. Denn gerade, wenn sie noch bestünde, würde v. 26 kurz vor der Eroberung Babels ganz anders lauten, als er lautet. Diese Äusserung rachsüchtiger Stimmung, die doch keine konkrete Lösung mehr weiss, klingt anders als die triumphierende Gewissheit von 41, 15; 42, 13 f.; 43, 3; 46, 1; 47, 1–15, sie ist das Resultat getäuschter Erwartung.

Dem Hinweis auf einzelne Stellen hat Dillmann S. 364 die Erwägung angeknüpft, der hohe Flug der Zukunftserwartungen Kap. 49; 54 spreche für eine Zeit, wo noch nicht durch den Fall Babels die mit der wirklichen Erfahrung notwendig verbundene Ernüchterung eingetreten war. Es ist zunächst erfreulich, dass Dillmann nicht den gegenteiligen Grund ausgesprochen hat; wäre Babel erobert, so hätte das erwähnt werden müssen; denn wir haben gesehen, dass nur zu viel Grund vorlag, von der Er-

oberung zu schweigen, war sie doch überhaupt keine wirkliche Eroberung im Sinne der Israeliten. Was aber jenen Grund Dillmanns anbetrifft, so verwechselt er doch wohl Volkesstimmung und prophetische Begeisterung. Der Glaube eines Propheten, dem wir das unsterbliche Wort 40, 29 f. verdanken, hätte wohl noch stärkere Enttäuschungen überwunden als diese, und klingen nicht alle diese Kapitel wie ein gewaltiges Dennoch vgl. 49, 25 f.; 50, 2; 51, 9 f.; 54, 10 und bes. 55, 8 f. 11. Wie es aber im Volke aussah, dass dasselbe thatsächlich ernüchtert war, zeigen uns doch 49, 14; 50, 1 f. 11; 51, 12. 13 zur Genüge.

Und nun erinnern wir noch einmal an die schon oben berührten Momente: die Hauptsorge aller dieser Kapitel ist die: wird Jerusalem auch genügend bevölkert sein? Wie konnte diese den Propheten beschäftigen, bevor der Zwingherr seiner Macht beraubt war! Hier ist das argumentum e silentio von zwingender Kraft: so natürlich es ist, dass der Prophet auf die schon vollzogene Eroberung Babels keinerlei Bezug nahm, weil sie vollständig anders geworden, als er erwartet hatte, weil in der Hauptsache alles beim alten geblieben war, so unnatürlich wäre es, wenn er unmittelbar vor ihr stehend mit allen seinen Hoffnungen und Erwartungen sie mit keinem Worte berührt hätte. Der Buchteil, das ist unser erstes sicheres Resultat, ist nach der Einnahme Babels geschrieben.

Können wir nun die Entstehungszeit noch näher nachweisen, d. h. die eine Frage beantworten, ob die Kapitel vor oder nach dem sogen. Cyrusedikt geschrieben sind? Freilich müssen wir da zunächst konstatieren, dass wir mit einem Begriffe operieren, der zwar besonders nach der Entzifferung des Cyruscylinders sich als ein auf guter historischer Basis stehender erwiesen hat, der uns aber doch in seinen Einzelheiten noch wenig bekannt ist. Faktum ist, dass Cyrus gefangenen Völkern und ihren Göttern gestattet hat, in die Heimat zurückzukehren. Es ist nun aber die gegenwärtig nach meinem Dafürhalten einfach noch nicht definitiv zu beantwortende Frage, ob dies mittels eines Generalerlasses oder mittels mehrerer auf einander folgender spezieller Erlässe geschehen sei. Mit beiden Möglichkeiten wird man noch zu rechnen haben.

Die erstere, augenblicklich wohl noch zumeist bevorzugte und mit Cyruscylinder 32 auch wohl vereinbare zwingt uns zu der Annahme, dass die Juden wie vielleicht auch andere kleine Stämme, wohl in jenen Generalerlass mit eingeschlossen waren, aber auf dem Cylinder zufällig nicht erwähnt werden. Fassen wir zunächst diese Möglichkeit ins Auge und stellen die Frage: scheinen dann Jes. 50—55 vor oder nach dem Erlass geschrieben zu sein? Wenn wir auch in Bezug auf sie nicht zu einem ganz sicheren Resultate gelangen können, so glaube ich doch für das letztere als das weitaus Wahrscheinlichere eintreten zu können. Es müsste in dem anderen Falle der Buchteil entstanden sein in den 4 Monaten zwischen der Einnahme Babels und der Ankunft des Cyrus. Das Hauptargnment aber, welches gegen diese Ansetzung spricht, ist ein dem obigen analoges. Alle Sorgen und Gedanken müssten sich in diesem Zeitraum bei dem Israel, welches überhaupt noch hoffte, auf das Eine konzentrieren: wird Cyrus uns die Freiheit schenken? Nun haben wir soeben in Kap. 49 eine Spur dieser Frage vielleicht entdeckt, und so wäre es denn auch möglich, gerade dies Kapitel in jene Zeit zu versetzen. Aber wie steht es mit Kap. 50-55? Keine Spur von ihr; fast jeder Gedanke, dass die Heimkehr noch von einer politischen Eventualität abhängt, ist verschwunden. Im Gegenteil, es scheint als selbstverständlich, dass das Volk hinausziehen könne, wenn es nur wolle 51, 8—11; 52, 11 f.; 55, 12 f. So spricht Deuterojesaja bisweilen in prophetischer Sicherheit allerdings auch im ersten Teile 40, 1 ff.; 48, 20 f., aber dazwischen fehlt dann auch nicht die Rücksichtnahme auf das politische Wenn. Hier aber scheint das ganze Hindernis nicht mehr in politischen Verhältnissen zu liegen, sondern (ausgenommen höchstens 52, 3, welches sich aber schliesslich auch auf Lösegeld an die einzelnen Zwingherren all der Juden beziehen könnte, die thatsächlich in Sklaverei geraten waren) allein in Israels Willen. Nicht mit den Zweifeln, ob Cyrus es wohl ziehen lassen werde, hat der Prophet sich Kap. 50—55 auseinanderzusetzen, sondern mit den Bedenken des Volkes, dass es doch von Gott verlassen sei 50, 1 (die Mutter ist hier geradezu Zion bezw. das Heimatland vgl. 54, 1 ff.), dass der Heimweg zu beschwerlich würde 50, 2 b; 51,

9 ff.; 55, 12 f., praktische Schwierigkeiten sich dem Auszuge entgegenstellen würden 52, 3. 12, dass es zu wenige sein würden, die zunächst wieder das Land besiedelten 51, 2 ff.; 54, 1 ff., dass sie würden verspottet werden 51, 7 f., dass ihnen überhaupt die Fähigkeit fernerer politischer Existenz abgehe 51, 17—23, dass das neue Zion ein zu elendes sein 54, 11 f. und demselben gleich neue Feinde erstehen würden 54, 15 ff. Die Exilierten werden geradezu zu dem neuen Zion eingeladen 55, 1 ff., es scheint also in der Idee durch das Freiheitsedikt wirklich schon aufgerichtet zu sein, und nur an Israel liegt es, die Idee zur Wirklichkeit zu machen. Deuterojesaja sagt am Schlusse so schön, dass das ganze Buch eine Auseinandersetzung zwischen den göttlichen und den menschlichen Gedanken sei, und unter diesen sollte nie gerade der erwähnt sein, der doch im Vordergrunde gestanden haben muss: wird Cyrus uns ziehen lassen? Umgekehrt aber würde sich das Schweigen von dem Cyrusedikt nach demselben wieder sehr gut erklären, denn es hatte zwar reine Bahn geschaffen, die Möglichkeit zur Wirklichkeit gemacht, im übrigen aber Israel nicht mehr gewährt, als anderen Gefangenen. Das musste von neuem grosse Enttäuschung im Volke geschaffen haben, aber Deuterojesaja hat auch sie überwunden: Gott allein ist jetzt der Helfer. (Übrigens möchte ich in diesem Falle eine Anspielung auf das Edikt, dem Juda als Ganzes nicht willfahren will, in 50, 2 sehen; der spätere klägliche Ausfall der Heimkehr würfe hier seine Schatten voraus wie 45, 12; auch ein Vergleich von Esra 5, 14 f.; 6, 5 mit 52, 11 würde die Vermutung nahelegen, dass die Konzession, die heiligen Geräte heimzuführen, schon ergangen ist.)

Das war die erste Möglichkeit: die Freilassung der Gefangenen seitens des Cyrus war ein einmaliger Akt, und mit Entschiedenheit möchte ich in diesem Falle dafür eintreten, dass Jes. 50—55 hinter denselben fällt. Wir haben aber noch die zweite Eventualität ins Auge zu fassen: die Entlassung vollzog sich mittels einzelner zeitlich aufeinander folgender Erlässe. Dies ist die Vorstellung von Esra 6, 1 ff. Dann war offenbar derjenige bezüglich der Juden zur Zeit der Abfassung des Cyruscylinders überhaupt noch nicht gegeben, während schon viele

andere herausgekommen waren. Möchte nun schon das Stillschweigen dieses über jene für diese zweite Eventualität sprechen, so kommt noch der Umstand hinzu, dass nach Esra 6, 1 die die Juden betreffende Urkunde gar nicht von Babylon, sondern von Egbatana aus gegeben sein soll, d. h. aber gar nicht mehr während des Aufenthaltes des Cyrus in der unterworfenen Stadt (vom Nov. 539 bis März 538), sondern erst, nachdem er sich im Sommer in die andere Residenzstadt begeben hatte vgl. Meyer, D. Entsteh. d. Judt. S. 48. Wir haben nun auch für diesen Fall die Frage zu stellen: Gehören Jes. 50—55 vor oder hinter den Erlass?

Ich muss gestehen, dass ich dann ersteres bevorzugen möchte. Denn gerade aus einer Zeit, wo die Freilassungen an sich schon etwas durchaus Alltägliches und im Bereiche der Möglichkeit Liegendes waren, würde sich auch schon der oben geltend gemachte Umstand erklären, dass die Befreiung Judas als solche kaum einer besonderen Erwähnung gewürdigt wird. Anderseits aber würde 52, 3 in diesem Falle zu seinem vollen Rechte kommen, wenn es sich um eine Zeit handelt, in der etwa noch Verhandlungen über die Bedingungen der Heimkehr gepflogen wurden. Und insbesondere würde sich die Stimmung des Volkes, die Kap. 50—55 vorausgesetzt ist, am besten erklären aus einer Zeit, in der es sah, dass andere Völker schon davongegangen waren, während es selbst hatte zurückbleiben müssen vgl. 50, 1 f. Ja, in diesem Falle würde auch keinerlei Grund mehr vorliegen, Kap. 49 von 50—55 zu trennen. 49, 24—26 würden von denselben Überlegungen wie 52, 3 zeugen, und welches Leben gewönne nun vollends 49, 14! Zion musste sich wirklich als vergessen vorkommen. Und so dürfte schliesslich die Annahme die wahrscheinlichste sein, dass Kap. 49—55 als ein Ganzes etwa den Monaten Februar — April 538 ihre Entstehung verdanken.

Endlich sei noch erwähnt, dass man natürlich auch die beiden aufgestellten Möglichkeiten kombinieren und annehmen kann, Cyrus habe zuerst einen Generalerlass gegeben und erst in den folgenden Monaten seien dann mit den einzelnen Völkerschaften die Bedingungen festgestellt, unter denen sie heimkehre

die Rechte, die die neuen Heiligtümer geniessen sollten u. s. w. Zwischen jenem General- und diesem Spezialerlass würde die Entstehung unseres Buchteiles eine vorzügliche Erklärung finden.

Damit schliessen wir unsere Untersuchung über die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches ab. Wir glauben mit Sicherheit gefunden zu haben, dass Kap. 40—48 in Babylon wenige Wochen, wenn nicht Tage vor dem Falle der Stadt geschrieben, mit Sicherheit, dass Kap. 49—55 ebendaselbst nach der Einnahme verfasst sind, mit Wahrscheinlichkeit, dass Kap. 50—55 bezw. 49—55 ihre Entstehung der Zeit nach dem allgemeinen Cyrusedikt bezw. nach den ersten Erlässen des Perserkönigs, aber noch vor dem Juda speziell betreffenden verdanken. Zum Schlusse möchte ich trotz aller sachlichen Differenzen auch an dieser Stelle König noch einmal danken für seine gründliche Nachprüfung meiner allerdings sehr der Verbesserung bedürftigen Aufstellungen im Serubbabel. Ich hoffe aber im Vorhergehenden den Nachweis geliefert zu haben, dass auch da, wo ich irrte, vielfach richtige Momente der Beobachtung zu Grunde lagen, dass auch der Irrtum die Wahrheit fördern kann.

Kapitel V.

Das Verhältnis der Ebedjahwestücke zu dem deuterojesajanischen Buche.

Nunmehr erst, nachdem wir die Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches mit Ausschluss der Ebedjahwestücke genau festzustellen versucht haben, wenden wir uns diesen selbst wieder zu und fragen: haben wir damit auch die Zeitsphäre gefunden, in der die Stücke geschrieben sind, oder haben wir sie einer anderen Zeit zuzuweisen? Wir haben Serubb. S. 94 ff. gezeigt, dass in neuerer Zeit die verschiedenartigsten Antworten auf

diese Frage gegeben sind. Entweder man lässt die Stücke vor Deuterojesaja entstehen und von diesem seinem Buche einarbeiten, oder man hält sie für viel spätere Einschiebsel, oder man nimmt an, sie seien von Deuterojesaja selbst früher verfasst und dann in sein jetziges Buch eingearbeitet (so wir im Serubb., ähnlich Kittel), oder endlich man hält daran fest, dass sie schon seit ihrem Ursprunge und erstmalig mit dem deuterojesajanischen Buche verbunden gewesen wären.

Nun haben wir uns Serubb. S. 94—113 so gründlich mit allen diesen Ansichten auseinandergesetzt, dass wir hier einfach auf unsere früheren Ausführungen Bezug nehmen könnten. Wir könnten um so mehr versucht sein, auf dies ganze Problem hier nicht noch einmal einzugehen, als unsere Ansicht, die der Herleitung der Stücke von Deuterojesaja selbst, inzwischen in Ley, König, Budde und Marti neue tüchtige Verteidiger erhalten, die Annahme einer anderweitigen Entstehung hingegen inzwischen zwar von Bertholet und Smend wieder behauptet, aber nicht mit neuen Argumenten gestützt ist.

Dennoch halten wir uns für verpflichtet, in Kürze nochmals zu dem Problem Stellung zu nehmen, einmal, weil wir glauben, für unsere Annahme deuterojesajanischer Entstehung einige weitere, früher noch nicht beachtete Beweise erbringen zu können. Und zweitens, weil durch die soeben in Kap. IV geführte Untersuchung auch die Zeit der Niederschrift der Ebedjahwestücke in einem neuen Lichte erscheinen muss. Vor allem wird es sich nun fragen, ob wir bei der veränderten Sachlage noch an einer jerusalemischen Entstehung der Stücke und an einer späteren Einarbeitung derselben seitens Deuterojesajas festhalten können.

In der kritischen Frage sind selbstverständlich die Bestreiter der Echtheit diejenigen, die Beweise zu erbringen haben. Sie haben das denn auch, wie wir im Serubb. gesehen haben, in weitem Umfange zu thun versucht. Von diesen ihren Argumenten haben wir Serubb. S. 97 a priori als unberechtigt ausgeschieden den Verweis auf das besondere Versmass der Ebedjahwestücke. Diesem könnte überhaupt nur der Schein eines Beweises zuerkannt werden, wenn mindestens alle Stücke in

demselben Metrum gehalten wären, was bekanntlich nicht der Fall ist. Von diesem Argumente können wir aber hier mit um so grösserem Rechte absehen, weil neuerdings Ley (Stud. u. Krit. 1899, 2, S. 196—206) die Haltlosigkeit der Duhmschen Aufstellungen in dieser Beziehung eingehend bewiesen hat vgl. auch noch König S. 896 f. Im übrigen sind drei bezw. vier Kategorien von Argumenten dafür, dass die Ebedjahwestücke nicht von Deuterojesaja herrühren sollen, zu unterscheiden.

§ 1. Das formal-litterarische Verhältnis beider zu einander.

Die vier Ebedjahwestücke sollen mit den sie umgebenden Abschnitten des Buches in keinem inneren Zusammenhang stehen (Duhm), nach anderen soll immer nur eine Seite des in ihnen angeschlagenen Themas im folgenden weitergeführt, andere aber ganz ignoriert werden (Smend), dagegen sollen sie in ihrer geordneten Aufeinanderfolge eine kunstvoll angelegte Stufenfolge bilden, einen dialektischen Prozess zur Entwicklung bringen (Laue S. 28). Ich glaube, wenigstens die erste Behauptung Serubb. S. 97—103 schon genügend widerlegt zu haben. Die zweite kann nur dem einen Anstoss bereiten, der da meint, der Ebed in den Stücken sei auch das Volk; ist er aber ein Individuum, so **kann** ja gar nicht das den Stücken folgende in jeder Beziehung eine Ausführung der in diesen enthaltenen Gedanken sein, da hier dann meistens von dem Individuum zu den allgemeinen Schicksalen des Volkes, die sich nur zum Teil mit denen jenes decken, übergegangen wird.

Inzwischen hat König S. 899 - 904 die Debatte bezüglich dieses Punktes noch etwas weiter geführt, indem er sie noch wieder zerlegte in die beiden Fragen: wie verhalten sich die Stücke zu dem ihnen vorausgehenden und wie zu dem ihnen nachfolgenden Texte? Seinen Einzelausführungen kann ich hier allerdings vielfach nicht zustimmen, weil er, wie wir sahen, fälschlich auch dort Israel in dem Ebed erblickt; immerhin behalten auch wir diese seine Distinktion im folgenden im Auge, indem wir nun nochmals die Frage beleuchten.

1) 42, 1—4 kann sich gerade mit dem הֵן sehr gut an das הֵן von 41, 29 anlehnen. Dort ist gesagt, das Thun der Götter (vgl. 41, 24) ist ein Nichts, hier führt Jahwe sein hauptsächlichstes Werk und Werkzeug (42, 1. 6) ins Feld. Vgl. zu dem doppelten הֵן 40, 15; 54, 15 f.; 55, 4 f. Auch die gegensätzliche Verwendung des רוּחַ 41, 29 und רוּחִי 42, 1 dürfte von Deuterojesaja beabsichtigt sein, da er solche eigenartige Verwendung von Stichworten liebt vgl. 40, 31 und 41, 1; 41, 6 und 7; 41, 13 und 14; 41, 20 und 22; 42, 9 und 10 u. s. w. Auch die Schilderung der Thätigkeit des Ebed 42, 2 f. scheint gerade, wie wir schon III § 1 und 5 sahen, an der Art des Auftretens des Cyrus 41, 2. 25 orientiert zu sein.

Es muss aber 42, 1—4 in engem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden von jeher gestanden haben, weil 42, 9 voraussetzt, dass Gott in den Verhandlungen mit den Göttern auch חֲדָשׁוֹת verkündet habe; dieses würden wir sonst aber im Kontexte vergeblich suchen. Denn anderseits ist es unmöglich, v. 1—4 herauszulösen und das chadaschoth etwa auf v. 6—8 zu beziehen, denn die direkte Anrede v. 6 erfordert unbedingt, dass schon vorher von dem Knechte die Rede war.

Aber auch mit dem Nachfolgenden steht nach unserer Auslegung der ganze Abschnitt v. 1—9 in engem Zusammenhange. Ist der Inhalt dieses, wie wir gesehen haben, die Herausführung Israels aus dem Exil durch den Ebed und die Neuaufrichtung des Gottesreichs, so ist es nur natürlich, dass sich v. 10—13 eine Aufforderung zu „einem neuen Liede" über dies „Neue" findet (vgl. auch d. יֵצֵא v. 13 mit dem הוֹצִיא v. 7) und dass v. 14 bis 18 die unmittelbare Aufforderung zum Hinauszuge daran knüpfen. Dass 42, 21 einfach unverständlich wäre, wenn nicht 42, 1—7 vorausgegangen, werden wir in § 3 sehen.

2) Auf eine Anlehnung von 49, 1—6 an den vorausgehenden Kontext, die zu erweisen König S. 900 und Marti z. St. versucht haben, können wir ohne weiteres verzichten, weil nach unserer Untersuchung in Kap. IV mit Kap. 49 ein neuer Buchteil und die Produkte einer anderen Zeit als der von Kap. 48 beginnen. (Übrigens ist die Deutung Königs von 48, 16 b sehr anfechtbar vgl. § 3.) Gerade zur Einleitung einer solchen neuen

Serie von Ansprachen eignet sich 49, 1 ff. in seiner Feierlichkeit vorzüglich.

Um so energischer halte aber auch ich daran fest, dass 49, 1—6 engstens mit dem folgenden Kontexte verbunden ist. Es liegt hier schlechterdings kein Riss im Texte vor. Oder bedeutet v. 7 nicht doch einen solchen, wenigstens wenn man, wie wir als möglich zugegeben haben, v. 1—6 auf ein Individuum und diesen auf das Volk deutet? Ja wohl, wenn auch 45, 8. 9 oder 10 indizieren sollen, dass vorher ein Einschub vorliegt. Der Fall ist dort ganz derselbe; er erklärt sich aus Deuterojesajas Naturell. 49, 8 schliesst sich ja offenkundig wieder an v. 6 an, denn, wenn dort soeben der Ebed als zum „Licht der Völker" bestimmt bezeichnet war und wenn wir in dem auch von Duhm als deuterojesajanisch angesehenen 42, 6 daneben das „Bund des Volkes" haben, welches uns nun in 49, 8 als Zweckbestimmung des Angeredeten begegnet, so ist es doch ein Übermass von Skepsis, zu behaupten, dass 49, 8 sich nicht als passende Ergänzung und Weiterführung von 49, 6 gebe. Oder hätten wir etwa noch über Duhm hinauszugehen und mit Laue anzunehmen, dass der Einschub erst mit v. 8 sein Ende erreiche, während v. 9 sich passend an 48, 21 anschlösse? Dagegen hat schon König mit Recht bemerkt: v. 9 a schliesst sich überhaupt nur an v. 8, der futurische v. 9 b aber jedenfalls ungleich passender an 9 a als 48, 21 an. Dass der weitere Inhalt von Kap. 49, v. 10—23, sich vorzüglich zur Fortsetzung von v. 1—9 eignet, wenn wir in dem Ebed richtig den Davididen gefunden haben, der Israel nun heimführen (v. 10—13), Zion aufrichten (v. 15—21) und als Zeuge der Nationen dastehen soll (v. 22 f.), wird keiner leugnen. Denn dass jener bei Einheitlichkeit des Verfassers hier nun auch immer wieder als das Medium Gottes hätte genannt werden müssen, ist schon in III § 5 von uns als prinzipiell unberechtigt zurückgewiesen; oder wo ist denn Cyrus in Kap. 47?

3) Bei 50, 4—9 glaube ich, dass gerade unsere Deutung zeigt, wie vorzüglich sich der Abschnitt mit dem vorausgehenden Kontexte verbindet. Wir sehen in dem Ebed den, der zunächst die Aufgabe hatte, Israel aus dem Exile herauszuführen. Nun war aber 50, 2. 3 gerade davon die Rede, dass Gottes Kraft

diesen Auszug ermöglichen werde, dass aber das Volk, als er diese Möglichkeit angeboten, dieselbe abgewiesen habe. Was ist also natürlicher, als dass in v. 4 nun der zu reden beginnt, der die Aufgabe hatte, die matten Glieder der Nation in dem Glauben an Rettung und Heimkehr zu stärken? Im folgenden zeigen zunächst v. 10. 11 direkt, dass v. 4–9 von jeher vorausgegangen (üb. d. Bestreit. d. Echtheit vgl. Kap. II u. III § 3). Indirekt aber beweisen die Anklänge von 51, 7 f. 12. 22 f. an 50, 4—9, dass der Schreiber jener diese noch im Kopfe hatte.

4) Auch bei 52, 13—53, 12 liegt ein sehr guter Zusammenhang mit dem Kontexte vor. Darauf haben neuerdings besonders wieder König und Budde aufmerksam gemacht. Hier wirkt thatsächlich seit Ewald eine förmliche Suggestion auf manche Ausleger, dahin zielend, dass wir es nicht mit einem organisch aus dem Kontexte herausgewachsenen Abschnitte zu thun hätten. 52, 1—12 handeln von der unmittelbar bevorstehenden Erlösung und Heimführung Israels aus der Knechtschaft, die auch die Heiden schauen werden; was ist also natürlicher, als dass wir 52, 13 ff. von der mit dieser Heimkehr zugleich und auch vor den Augen der heidnischen Völker sich vollziehenden Erhöhung des Gottesknechts hören? Gewiss, es ist ein Fehlschluss, wenn König und Budde meinen, aus der offenkundig vorliegenden Parallelität der beiden Abschnitte folge, dass der Ebed mit dem Volke identisch wäre; das ist schon I § 5 richtig gestellt. Wir haben gefunden, jener ist das von Gott erwählte Organ, das Israel heimführen soll. Und nun sehe man sich nur 52, 11 f. an! Dort wird gerade von dem unter Gottes Führung stattfindenden Heimzuge gehandelt. Musste das nicht ganz selbstverständlich den Verfasser auf den Mann führen, der nun als ein zweiter Mose die Gottesführung menschlich vermitteln und vor allem an jener Erhöhung teilnehmen soll? Über ihn muss nach 52, 15; 53, 1 alles gerade so staunen, wie nach 52, 10 über die Rettung des Volkes überhaupt (vgl. auch das זְרֹעַ יהוה in beiden).

Was aber den nachfolgenden Kontext 54, 1 ff. anbetrifft, so fragen wir: ist es denn kein passender Anschluss, wenn wir nach der Schilderung der Erhöhung des Begründers des neuen Gottes-

reichs 53, 12 nun von der neuen Gemeinde selbst, ihrem Wachsen (v. 1—10), ihren festen Grundlagen (v. 11—17), ja ihrer Ausbreitung über die Völker 55, 3 ff. hören? Dass auch hier eine Fülle von kleinen Parallelen zwischen 52, 13 ff. und 54, 1 ff. zeigt, wie dem Schreiber dieser noch jene im Geiste nachgeklungen haben, glaube ich Serubb. S. 102 gezeigt zu haben.

Laue hat S. 39 Dillmann und Smend gegenüber diese nahe Beziehung in Abrede gestellt. Er sagt: „Dann müsste Kap. 54 sich logisch nach dem Gesetz der Kausalität auf Kap. 53 gründen d. h. Folgerungen aus den daselbst geschaffenen Voraussetzungen ziehen. Das ist nun aber in keiner Weise der Fall. Kap. 54 schildert nicht im entferntesten die religiöse Reinheit und Schönheit der Gottesstadt, sondern ihre politische Machtstellung und Grösse, welche Jahwes schöpferischer Wille ihr verschafft vgl. 52, 1—12. Dazu kommt noch, dass bei Kap. 54 so deutlich, wie möglich, der wunderbare apokalyptische Hintergrund der Zukunftshoffnung eines Deuterojesaja hervortritt in der phantasievollen Schilderung des neuen Jerusalem v. 11 b ff.“ Hiergegen aber habe ich folgendes zu bemerken: a) Ganz abgesehen davon, dass Deuterojesaja auch sonst oft seine Zukunftserwartungen nicht logisch nach dem Gesetz der Kausalität mit einander verbindet vgl. 41, 1—7 mit 8—16; 45, 1—13 mit 14—25; 46, 8—13 mit 47, 1 ff. u. s. w., liegt hier thatsächlich eine kausale Verbindung vor, nämlich in 53, 12 einer-, 55, 3 ff. anderseits. b) Wie kann man angesichts 54, 13 f. behaupten, in diesem Kapitel würde nicht im entferntesten die religiöse Reinheit und Schönheit der Gottesstadt geschildert! vgl. 55, 6 ff. c) Die Unterscheidung zwischen der einfachen Zukunftserwartung und dem wunderbaren apokalyptischen Hintergrund ist im deuterojesajanischen Buche überhaupt sehr prekär. Oder ist nicht einerseits auch in den anderen Kapiteln das Sittlich-Religiöse Vorbedingung des „Apokalyptischen“ 40, 2; 43, 25. 27 f.; 44, 22; 46, 8. 12 f.; 48, 8 f. 18, anderseits die Zukunftserwartung der Ebedjahwestücke auch wieder „apokalyptisch“ vgl. 49, 6. 8; 52, 15; 53, 12? Doch darauf kommen wir noch in § 2 zurück.

Aber auch König S. 904 äussert gegen den Zusammenhang von Kap. 53 und 54 ein Bedenken, und zwar ein formales: der

feminine Imperativ 54, 1 scheint ihm direkt auf 52, 8 zurückzuweisen. Dann müsste man aber folgerichtig auch 52, 11 f. als später eingeschoben ansehen. Es ist mir im übrigen ganz interessant, dass König bei seiner Deutung des Ebed auf Israel hier ein kleines Bedenken spürt; ist nämlich der Ebed ein Davidide, so ist sein „Teil“ und seine „Beute“, von denen 53, 12 redet, in erster Linie gerade Zion, und so werden wir uns nicht wundern, wenn 54, 1 zu einer direkten Anrede dieses übergeht.

5) Endlich bezüglich der Beobachtung, dass die Ebedjahwestücke nicht nur einen zusammenhängenden Cyklus dichterischer Meditationen (Cheyne), sondern sogar eine kunstvoll angelegte Stufenfolge bilden sollen (Laue), will ich nicht nur auf König S. 904 f. verweisen, auch nicht nur daran erinnern, dass nach manchen Verteidigern der Interpolationshypothese Kap. 50, 4—9, nach anderen wieder Kap. 53 überhaupt nicht in diesen von einem Verfasser herrührenden Cyklus hineingehören. Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass, wenn man eine fortlaufende Idee sucht, 49, 1 ff., welches spezieller von der Berufung handelt als 42, 1 ff., nicht nur vor dies, nein, dass 42, 1 ff. geradezu ans Ende des ganzen Cyklus gehörte, denn, wo haben wir die glänzendsten Aussagen von dem Ebed? Nicht in 53, 10 ff., sondern eben in 42, 1 ff.; soll nicht aber der Beruf des Ebed in Herrlichkeit ausmünden? Zweitens will ich schon hier bemerken, dass anstatt dieser abstrakten Konstruktionen wir hernach einen ganz soliden Boden und einen realen Grund dafür finden werden, weshalb die Ebedjahwestücke sich gerade so folgen, wie sie folgen. Das Motiv ist einfach dies, dass thatsächlich 42, 1 ff. aus derselben Zeit wie Kap. 40—48; 49, 1 ff. aus derselben wie 49, 10 ff.; 50, 4 ff. und 52, 13 ff. aus derselben Zeit wie Kap. 50—55 entstanden sind, und, indem sie so engstens mit ihrem Kontexte zusammenhängen, sich gerade aus diesen verschiedenen Zeiten in ihrer Eigenart vorzüglich erklären.

Auf jeden Fall halte ich für bewiesen, dass die formallitterarischen Argumente eher für deuterojesajanische Herkunft der Ebedjahwestücke als für das Gegenteil sprechen.

§ 2. Das Verhältnis der Ideen beider zu einander.

Wir kommen zu der zweiten Kategorie von Argumenten, die gegen die Herleitung der Ebedjahwestücke von Deuterojesaja aufgeführt werden: die bei beiden zum Ausdruck kommenden Ideen sollen in einem so schneidenden Kontraste zu einander stehen, dass dieser nicht der Verfasser jener soll sein können. Das ist es, was man heutzutage vielfach geradezu schon für ausgemacht hält, was das tiefste Motiv der kritischen Operation ist und doch thatsächlich jeden Grundes entbehrt. Ich habe das hier in erster Linie herangezogene Argument Serubb. S. 105—7 beleuchtet, inzwischen ist ein Gleiches von König S. 915 ff., freilich von ganz anderen Prämissen aus, geschehen. Nachdem wir nun aber in Kap. III die einzelnen Stücke eingehendst exegetisch behandelt haben, ist uns noch in ganz anderer Weise als früher der Weg gebahnt, zu erkennen, was wirklich an jener Behauptung ist. Stück für Stück erledigt sie sich bei einem richtigen Verständnis jener, und das mag ihr anderseits doch wieder zur Entschuldigung gereichen, dass sie sich gerade aus der bisherigen falschen exegetischen Behandlung der Ebedjahwestücke selbst erklärt. Hören wir also in Kürze der Reihe nach noch einmal die einzelnen Argumente.

1) Das eine Mal, so sagt man, bedeutet der Ebedjahwebegriff das Volk, das andere Mal ein Individuum. In einen solchen direkten Widerspruch konnte sich ein und derselbe Verfasser unmöglich verwickeln. — Das wäre ganz recht, wenn es sich um Begriffe und Ideen handelte, und nur dadurch, dass dies ein fest eingewurzeltes exegetisches Vorurteil war, ist die ganze kritische Scheidung entstanden. Wie aber, wenn das eine Mal das Wort Ebed zwar ein Begriff, das Volk, ist, das andere Mal aber eine allen Zeitgenossen unter diesem Titel bekannte Persönlichkeit? Dann ist es nicht nur so, wie ich schon im Serubb. sagte, dass ein und derselbe Verfasser zu verschiedenen Zeiten die Stücke und die Kapitel könnte konzipiert haben, nein, dann konnte er sogar uno tenore beide schreiben, denn der Anlass

zum Missverständnis, der für uns bei falscher Deutung entsteht, fiel für die Zeitgenossen von selbst fort. Oder konnte nicht auch Ezechiel in einem Zuge schreiben: „Und mein Knecht David soll König über sie sein“ 37, 24 und dann „das ich meinem Knecht Jakob verliehen habe“ und endlich nochmals „mein Knecht David“ v. 25. Man sage nicht, hier würden doch beide genau differenziert, somit wäre das kein analoger Fall. Denn das, was hier allerdings nötig war, weil es sich um Zukünftiges handelt, fiel bei Deuterojesaja von selbst fort, wenn der Davidide ein Zeitgenosse war. Dann musste nur, wenn das Wort sich auf Israel bezog, dies jedesmal hervorgeboben werden.

2) Der Ebed — sagt man — wird beide Male vollständig verschieden geschildert. Soll ich noch einmal die Worte Duhms S. 284 hierher setzen, bei dem der Passus sogleich beginnt: „Die Idee ist auch dem Deuterojesaja nicht fremd, wird aber von ihm ganz anders behandelt. Der Knecht Israel, für eine herrliche Zukunft bestimmt u. s. w., aber gegenwärtig blind und taub, gefangen und geplündert, voller Sünden. Dagegen der Held der Dichtungen unschuldig, Jahwes Jünger, berufen zur Mission u. s. w.“? Und im Anschluss hieran hat dann Schian die erlösende Formel gefunden: das eine Mal hat der Ebed einen Beruf, das andere Mal nicht. Dass die letztere Behauptung etwas übertrieben ist, haben wir in I § 4 gesehen, ebenso aber auch, dass sie die Deutung des Ebed auf das Volk in den Stücken zu Falle bringt. Jedoch, dass der Ebed, der ein Volksleiter war, thatsächlich einen ganz anderen Beruf hatte als das Volk, auch sittlich-religiös ganz anders disponiert war als dies, kann uns doch keinen Augenblick wundernehmen. Und so bricht dies neuerdings vielgepriesene Argument mit einem Schlage bei der richtigen Deutung der Stücke zusammen; denn kein Mensch wird einzusehen vermögen, warum nicht derselbe Verfasser in derselben Schrift von seinem Volke, das keinen eigentlichen Beruf hat, und von einem Gliede desselben, welches einen wichtigen Beruf am Volke hat, sollte haben handeln können.

3) Aber überhaupt sollen die theologischen Anschauungen der deuterojesajanischen Kapitel und der Ebedjahwestücke vollständig verschieden sein. — Auch hier brauchen wir fast nur

noch früher Gesagtes zu rekapitulieren. In Bezug auf alles das, was besonders Laue über den theozentrischen Standpunkt jener im Unterschiede von diesen, über die verschiedene Anbahnung des Heils und der Vollziehung der Sündensühne gesagt hat, verweisen wir einfach auf III § 5. Nur ein Punkt, auf den Laue aufmerksam gemacht hat, sei hier noch berührt.

In dreifacher Weise hat derselbe geglaubt, einen kontradiktorischen Widerspruch zwischen der Auffassung Deuterojesajas vom Heil und der der Stücke erweisen zu können. a) Jener habe das Eintreten der Heilsvollendung von einer unmittelbar ins „Politische" eingreifenden Gottesthat erwartet Kap. 49, 10 ff.-52, 1—12, dieser lediglich durch einen ethisch-religiösen Vorgang (S. 38). Doch so gewiss einerseits Deuterojesaja das Kommen des Heils an eine ethisch-religiöse Bedingung knüpft 40, 2; 43, 25. 27 f.; 44, 22; 46, 8. 12 f.; 48, 8 f. 18; 50, 1 b. 2; 51, 1. 7 etc., so gewiss ist anderseits das, was 42, 7; 49, 5. 8. 9; 52, 15; 53, 12 verkündet wird, ein „politischer" Vorgang. Diese Stellen werden nur von Laue u. a. fälschlich ins Ethisch-Religiöse umgedeutet vgl. Kap III. b) Die Erwartung von der Erlangung des Heils seitens der Heiden sei eine vollständig verschiedene, bei Deuterojesaja seien sie völlig inferior, der partikularistische Standpunkt trete 49, 23. 26; 51, 23; 45, 14; 43, 3 hervor, in den Ebedjahwestücken aber seien sie nicht Gegenstand der Bestrafung, sondern der Missionierung (S. 19 f.). Man fragt sich einerseits verwundert, ob denn Laue nicht 45, 23; 51, 4 (zu einem Lichte der Völker); 52, 10 b; 55, 5 gelesen, anderseits, ob denn nicht auch 49, 6; 52, 15 deutlich in den Stücken zum Ausdruck kommt, dass die Heiden Israel gegenüber inferior sind; zuerst kommt doch auch hier dies als Objekt der Heilsabsichten Gottes in Betracht. Endlich haben wir in Kap. III zur Genüge bewiesen, dass die Ebedjahwestücke ein Missionieren an den Heiden überhaupt nicht kennen, dass diese auch hier zunächst nur Zeugen der Verherrlichung Israels sind und dann weiter des durch die Restitution dieses auf Erden wiederhergestellten Rechts teilhaftig werden. c) Endlich soll das Heil selbst bei Deuterojesaja mehr ein äusserliches, politisches, apokalyptisches, in den Ebedjahwestücken ein sittlich-religiöses sein (S. 39). Darüber

haben wir schon in § 1 gehandelt. Wir können wiederum nur fragen, wie verträgt sich jene Behauptung mit 40, 2; 44, 3—5. 22; 46, 12 f.; 48, 18; 51, 4 f.; 54, 13 f., wie diese mit 42, 7; 49, 8; 52, 15; 53, 12? Und dann noch eins: welche Fülle auch äusserlich-physischer Segnungen steckte nach israelitischer Anschauung in dem einen Worte בְּרִית, der hier zweimal 42, 6; 49, 8 verheissen wird vgl. 54, 10; Ez. 34, 25 ff.; 37, 26 etc.

Die neuere Forschung hat sich hier bis jetzt überwiegend in einem ganz merkwürdigen Zirkel bewegt: erst deutet man die Ebedjahwestücke falsch unter vollständigem Absehen von deuterojesajanischem Sprachgebrauch und Ideenkreise ausschliesslich in das Sittlich-Religiöse um und dann behauptet man auf Grund der so gewonnenen falschen Deutung: dieselben können nicht von Deuterojesaja herrühren. Dagegen ist es doch wohl zunächst exegetische Pflicht, zu versuchen, ob nicht umgekehrt die Ebedjahwestücke im Sinne der übrigen Kapitel verstanden werden können. Wir haben gesehen, wie bei dieser einzig richtigen Deutung (vgl. Kap. III) sich alle gegen die Echtheit auf Grund der verschiedenen Ideen geltend gemachten Argumente ohne weiteres erledigen.

4) Wir streiten aber diesen nicht nur die Beweiskraft ab, wir gehen noch weiter und behaupten, dass sich auf diesem Wege sogar positiv erweisen lässt, dass die Ebedjahwestücke von Deuterojesaja selbst herrühren. Dabei knüpfen wir an das an, was schon in III § 5 ausgeführt wurde, dass die Stücke sich in vielen Beziehungen als das fast selbstverständliche, notwendige, aber organisch herauswachsende Komplement dessen ergeben, was die übrigen Kapitel enthalten. So wenig Widersprüche, die denselben Verfasser ausschlössen, so gewiss liegen Ergänzungen vor. Man bricht dem Buche das Rückgrat aus, wenn man ihm die Ebedjahwestücke nimmt.

Gerade an den Aussagen über die Völker haben wir dies oben ausgeführt. Wir sehen ganz deutlich, Deuterojesaja ist Universalist, er erwartet einen religiösen Anschluss der Völker an Israel 45, 14. 23; 49, 26; 51, 4; 55, 3 ff. etc., aber nie würde er ohne die Stücke einmal positiv gesagt haben, wie sich jener vermitteln, wie die Völker des göttlichen Rechts und der gött-

lichen Thora teilhaftig werden sollten. Wir müssen an jenen Stellen zwischen den Zeilen lesen, was besonders 42, 1 ff. deutlich gesagt wird. Geradeso steht es mit einem anderen Momente. Wir sehen 55, 3 f. ganz deutlich, dass Deuterojesaja die Realisierung des Davidbundes, vor allem also auch die Aufrichtung dieser Dynastie erwartet hat; er würde aber nie einmal deutlich gesagt haben, wie er sich diesen doch ungeheuer wichtigen Vorgang historisch verwirklicht dächte, wenn wir nicht 42, 1—7; 49, 1—9; 52, 13—53, 12 besässen.

Ebenso aber müssen wir nun auch das Umgekehrte behaupten: auch die Ebedjahwestücke erfordern das deuterojesajanische Buch unbedingt als Komplement, sie schweben ohne dasselbe vollständig in der Luft. Diese Behauptung trifft nun zwar nicht diejenigen, die annehmen, die Stücke seien erst später in das Buch eingeschoben, denn dann hätten sie ja von vornherein ihre Ergänzung in dem Buche gehabt; wohl aber richtet sie sich gegen die, welche annehmen, jene seien vor Deuterojesaja verfasst (so bes. noch Smend: Alttest. Relig.-Gesch. S. 352 ff.).

So herrlich die Stücke in dem Ganzen des deuterojesajanischen Buches sind, welches Monstrum ergibt sich, wenn man sie isoliert! Smend sagt ganz naiv: „Übrigens ist der wichtigste Unterschied zwischen Deuterojesaja und den Stücken der, dass diese die Sünde Israels ignorieren.“ Und thatsächlich ergäbe sich bei Smends falscher Deutung von Kap. 53 dieses Faktum. Fürwahr ein herrlicher Prophet! In einer Zeit, in welcher etwa Ezechiel das steinerne Herz Israels zerschlug und auch da, wo er nach dem Falle Jerusalems trösten wollte, betonte, wie ganze Stände sich versündigt 34, 1 ff., wo er die einstmaligen Sünden nicht vergessen konnte 37, 23, in welcher auch der Dichter sang: meines Volkes Schuld war grösser als Sodoms Sünde Threni 4, 6, nach welcher sogleich wieder Deuterojesaja selbst es aussprach: „Mir hast du Mühe gemacht mit deinen Sünden“ u. s. w. 43, 21—28, da soll ein Mann aufgetreten sein, der in konträrem Gegensatze zu der „prophetischen Geschichtsbetrachtung“ Israels Sünde einfach ignorierte? Und das derselbe Mann, der so eindringlich wie sonst kaum einer seinen Zeitgenossen verkündet, dass Sünde Sühne fordere, blutige Sühne 53, 5. 10. 12? Für-

wahr, aus dem Manne, den man bis jetzt für einen der Gewaltigsten und Tiefsten seines Volkes gehalten, wäre der Oberflächlichsten einer geworden.

Und nun weiter, derselbe Deuterojesaja, der da wusste, dass das Volk einen harten Nacken und eine eherne Stirn besass 48, 4, der gerade sollte diesem Anlass zu weiterem Pochen auf sich gegeben haben, indem er jene Stücke, die allerdings, wenn sie einmal isoliert existiert hätten, seinen eignen Anschauungen 40, 2; 43, 17—22 etc. widersprechen würden, naiv in sein Buch aufgenommen haben? Ich glaube, wir können Smend dankbar dafür sein, dass er die Verschiedenheit der Gesichtspunkte in den Stücken und dem Buche einmal so scharf formuliert hat, denn nichts beweist dann besser als dieser, dass unmöglich jene von einem anderen „Propheten" vor Deuterojesaja können veröffentlicht sein. Spricht aber hier Deuterojesaja selbst von einem Manne, der Israel wieder aufzurichten hatte, dann kann es uns keinen Augenblick wundernehmen, dass er bei dieser Gelegenheit in den drei ersten Stücken nicht von Israels Sünde handelt, dann hat er aber in den letzten so scharf wie nur je einer betont, wohin Israels Sünde geführt hat: sogar der Unschuldige hat für sie bluten müssen. Gerade in dem Zukunftsbilde Deuterojesajas aber tritt auch sonst Israels Sünde ganz zurück, verschwindet, ist nicht mehr da 44, 1—5; 54, 14 etc., so furchtbar sie sich nach ihm auch in der Vergangenheit und zum Teil noch in der Gegenwart bethätigt hat.

§ 3. Der individuelle Ebed im Buche Deuterojesaja außerhalb der Ebedjahwestücke.

Noch auf einem ganz anderen Wege lässt sich wahrschei- lich machen, dass die Ebedjahwestücke von vornherein einen B- standteil des deuterojesajanischen Buches gebildet haben, u- damit wenden wir uns abermals gegen Duhms Interpolatio- hypothese. Es stellt sich nämlich bei näherer Betrachtu- heraus, dass das Buch auch abgesehen von den Ebedjahwestück- einen individuellen Ebed kennt. Sollte das der Fall sein, wäre ja ohne weiteres erwiesen, dass es unmöglich ist, die Stü-

als Produkte anderweitiger Entstehung herauszulösen, dass vielmehr umgekehrt Deuterojesaja ihr Verfasser sein oder mindestens sie schon gekannt und selbst in sein Buch aufgenommen haben muss. Wir haben nun jene Behauptung schon Serubb. S. 107 bis 10 aufgestellt und zu begründen gesucht und sind an derselben auch durch die Argumentation Königs S. 955—57 sowie Buddes nicht irre geworden, vielmehr von ihrer Richtigkeit auch jetzt noch überzeugt. Beleuchten wir noch einmal die in Betracht kommenden Stellen.

1) Dass in 42, 5—7; 49, 8. 9 und 50, 10, welche meistens nicht zu den Ebedjahwestücken gezählt, sondern Deuterojesaja oder einem Einarbeiter zugeschrieben werden, der Ebed ein Individuum sei, weil er scharf von dem Volke geschieden wird, dies noch einmal zu beweisen, halte ich nach unserer Darlegung in I § 3 für überflüssig.

2) Eine der schwierigsten Stellen des ganzen Buches ist 42, 18—21. In v. 18 wird das Volk als taub und blind angeredet und aufgefordert, jetzt zu hören und zu sehen. Daran schliesst sich v. 19 die Frage: wer ist blind, wenn nicht mein Knecht u. s. w. Wir dürfen uns kaum darüber wundern, zumal wenn wir v. 22 wieder vom Volke handeln sehen, dass fast ausnahmslos die Erklärer bis jetzt angenommen haben, der Knecht, von dem v. 19—21 handelten, sei das Volk. Sogar alle die, die v. 1—7 mit uns auf ein Individuum beziehen, lassen hier diese Deutung fallen. Ich habe Serubb. S. 107 schon darzuthun gesucht, dass trotzdem der Text die Beziehung auf ein Individuum fordere, und kann nur sagen, dass ich bei immer wiederholter Nachprüfung meine Behauptung nur bestätigt gefunden habe. Die einzelnen Ausdrücke sind eben bis jetzt nur falsch ausgelegt, daher auch die masslosen Korrekturen und Streichungen, zu denen Schian, Cheyne und Marti schliesslich ihre Zuflucht genommen haben. Ich lege meine Gründe dar.

a) Die Ausdrücke in v. 19 sind so individuell gehalten, dass eine Deutung auf das Volk unmöglich wird. Parallel dem Ebed steht hier: מַלְאָכִי אֶשְׁלַח. Das מַלְאָךְ findet sich sonst nur noch einmal bei Deuterojesaja 44, 26 und bezieht sich dort auf die Propheten, das שָׁלַח wird im Piel zwar von der Freilassung des

Volkes 45, 13, im Pual von seiner Scheidung von Gott 50, 1 gebraucht, von einer göttlichen Sendung desselben (vgl. 48, 16; Ex. 3, 10 ff.) ist aber sonst nicht nur nie die Rede, so oft dazu Gelegenheit gewesen wäre, nein, der Gedanke einer solchen, die sich dann natürlich auf die Heiden beziehen müsste, liegt dem Deuterojesaja überhaupt ferne. Es ist ihm nur eine Begleiterscheinung der wunderbaren Rettung Israels, dass jene wie durch den Lobgesang der Wüste etc. 42, 11; 43, 20, so auch durch den des geretteten Volkes 43, 21; 48, 20 f. Kunde von der Allmacht Gottes erhalten. Dass der Ausdruck aber auf den, von dem 42, 1 ff.; 49, 5 sprechen, vorzüglich passen würde, bedarf keines Beweises. Wenn also Budde S. 31 sagt, der Ausdruck besage sachlich dasselbe wie 42, 1, der Ebed werde die Religion zu den Heiden hinaustragen, so stimmen wir ihm in ersterem durchaus zu, nur hat er 42, 1 falsch gedeutet vgl. III § 1.

Weiter wird der, von dem der Vers spricht, bezeichnet als מְשֻׁלָּם. Das Wort kommt als Nom. propr. z. B. in der Davidsfamilie vor 1 Chron. 3, 19. als Nom. appell. findet es sich nur hier. Man kann es entsprechend Prov. 11, 31; 13, 13 mit Buhl deuten: der Bezahlte, Belohnte, wem fiele da nicht sogleich 49, 4 b ein? Man kann es auch fassen als der Vertraute, dürfte dann aber an 42, 1; 50, 4 und besonders Jer. 30, 21 erinnert werden. Der beste Beweis für den ursprünglich individuellen Sinn des Verses bleibt, dass die LXX, die mit diesem nichts anzufangen wusste, sich hier zu gewaltsamen Änderungen veranlasst gefühlt hat. Das sehen wir teils an dem *οἱ παῖδες* vgl. 42, 1, besonders aber daran, dass sie das אֶשְׁלַח einfach verschluckt hat und thut, als ob מֹשְׁלֵיהֶם dastünde. Freilich möchte in dem letzteren vielleicht insofern ein Wink für die ursprüngliche Lesart stecken, als wir מֹשְׁלָם zu punktieren hätten „ihr Herrscher“ vgl. abermals Jer. 30, 21! (über Jes. 52, 5 hernach). Damit erführe unser Resultat in Kap. III eine neue glänzende Bestätigung. Es gilt heutzutage fast als ausgemacht, dass der Vers uns ganz korrumpiert überliefert sei. Aber ist wirklich der einzige positive Grund, dass nämlich „mein Knecht“ und „der Knecht Jahwes“ nicht in demselben Verse stehen könnte, ausreichend für die Annahme, dass nach LXX als Grundtext einfach zu lesen sei: wer ist blind

wenn nicht mein Knecht und taub wenn nicht mein Gesandter (מְשַׁלְּחִי)? Ist denn nicht ein solch schneller Übergang von der ersten in die dritte Person gerade deuterojesajanischer Sprachgebrauch? Vgl. 49, 26 b, auch 11—13 etc.

b) v. 21 führt uns ebenso darauf, dass v. 19—21 nicht vom Volke handeln. Der Vers erfährt allerdings auch die verschiedensten Deutungen. Die Frage ist vor allem: was ist Objekt zu חָפֵץ? Sprachlich sind zwei Möglichkeiten geboten. Entweder das Objekt steckt in v. 21 b, dann ist zu übersetzen: Jahwe gefiel's um seiner צֶדֶק willen, gross zu machen Thora und herrlich. Das könnte dann aber wiederum einen doppelten Sinn haben. Entweder man fasst das צֶדֶק in dem spezifisch deuterojesajanischen Sinne und deutet: das Volk ist blind gewesen, hat also kein Verdienst, nur um seiner eigenen Treue und Gnade willen macht jetzt Gott die Thora gross und herrlich scil. auf Erden. Das wäre an und für sich ein gut deuterojesajanischer Gedanke vgl. 48, 9, thora wäre dann in dem auch 42, 4; 51, 4 nachweisbaren Sinne, nicht in dem von v. 24 gebraucht. Indes passt der Gedanke hier in den Zusammenhang? Handelten v. 19 und 20 von dem bisher verstockten Volke, so ginge es doch wohl sogar über die Auffassung Deuterojesajas hinaus, in unmittelbarstem Anschluss daran, die durch die Rettung des Volkes sich vollziehende Verherrlichung und Verbreitung der Thora auf Erden gerade auf Gottes צֶדֶק gegen Israel zurückzuführen, ein „um meinetwillen" wie 48, 9 wäre wahrscheinlicher. Und zweitens handeln v. 22—25 gerade von der Strafgerechtigkeit Gottes, die sich wegen Übertretung der Thora an dem Volke bethätigt. Damit würde man auf die andere Deutung geführt, dass צֶדֶק eben dies Moment hier in sich enthält. Doch abgesehen davon, dass Deuterojesaja jenes Wort nie in dem Sinne der göttlichen Strafgerechtigkeit gebraucht vgl. 41, 2. 10; 42, 6; 45, 8. 13. 19; 51, 5, ergäbe sich dann der in dem Buche sonst ganz unerhörte Gedanke, Jahwe habe das Volk in die Verstockung dahingegeben, um dann durch das dieser folgende Exil zeigen zu können, dass seine Thora (das wäre dann in v. 21 wie 24 das Gesetz in deuteronomischem Sinne) gewaltig sei, ihre Übertretung die Strafe nach sich ziehe.

Die zweite Möglichkeit ist die, dass das Objekt zu חָפֵץ in v. 19 und 20 enthalten ist und dass mit לְמַעַן der Zweck des dort Gesagten eingeführt wird vgl. 41, 20; 43, 10. Schon wegen dieser Parallelen dürfte sich diese Erklärung mehr empfehlen. Dann ergäbe sich der Sinn: Jahwe gefiel es, dass der Knecht blind und taub sein sollte, im Hinblick auf seine צֶדֶק, um (auch von לְמַעַן abhängig und das zedeq explizierend vgl. 51, 5) gross und herrlich zu machen die Thora. Deutet man nun diesen Satz auf das Volk, so ergibt sich abermals der schon soeben zurückgewiesene undeuterojesajanische Gedanke.

Ganz anders aber, wenn der Ebed, von dem v. 19—21 handeln, ein vom Volke unterschiedenes Individuum ist: dann kann von diesem gesagt werden, dass es Gott gefallen habe, ihn blind und taub werden zu lassen, um sein Heil erscheinen zu lassen, um die Thora auf Erden gross zu machen, und doch in v. 22—25 von seiner Strafgerechtigkeit dem Volke gegenüber, weil dasselbe die früher gegebene Thora nicht beobachtet hat, gehandelt werden. Dass aber diese Deutung wirklich die richtige ist, empfiehlt sich auch durch folgende zwei positive Argumente: α) Jeder Leser von 42, 21 b muss diesen Vers sofort auf 42, 4 zurückbeziehen, ohne diesen ist jener unverständlich. Hier wird nun aber gerade ein Individuum als Organ der Grossmachung der Thora bezeichnet. Vgl. Micha 5, 3, wo es von dem Davididen heisst: „Er wird gross sein bis an die Enden der Erde.“ β) Ebenso aber muss uns bei dem in Hinblick auf v. 19. 20 gesagten יהוה חפץ immer das im Hinblick auf das Leiden des Ebed gesagte „Jahwe gefiel's“ 53, 10 einfallen und die Vermutung nahelegen, dass hier von demselben gehandelt wird. Zum Schlusse will ich die Vermutung nicht unterdrücken, dass an Stelle des durch seine Stellung hinter thora bezw. seine Objektlosigkeit ausserordentlich auffallenden und schwerlich ursprünglichen וְיַאְדִּיר auf Grund des schon zweimal als Parallele herangezogenen Verses Jer. 30, 21 zu lesen sei: בְּאַדִּירוֹ (das ו vor dem nachfolgenden ausgefallen). Das wäre allerdings eine abermalige handgreifliche Bestätigung unserer Deutung auf einen Davididen.

c) Auch v. 22 fällt für unsere Deutung in die Wagschale. Das nachdrücklich vorausgestellte וְהוּא indiziert einen Gegensatz

dieses Subjekts, des Volkes zu dem Vorhergehenden vgl. Gen. 49, 19; 2 Reg. 6, 5; Jes. 10, 7; Job 23, 13; Jes. 53, 5. 7. 12. Nun könnte man ja sagen, dies „aber es, das Volk“ stünde im Gegensatz zu Jahwe v. 21, v. 19 und 20 könnten daher trotzdem von jenem handeln. Indes, da in diesem Falle v. 21 die Aussage enthielte, Jahwe würde die Thora an Israel oder durch dessen Vermittlung verherrlichen, so müsste man sicher in v. 22 ein עַתָּה erwarten, da dann die traurige Gegenwart (v. 22) entweder in Gegensatz zu der glänzenden Zukunft (v. 21) oder in Relation zu der einstigen Sünde (v. 19. 20) gesetzt sein müsste. (Es ist ganz bezeichnend, dass bei Kautzsch wirklich ein „jetzt noch“ eingeschoben wird.) Wiederum hingegen ergibt sich ein guter Gegensatz von v. 22 zu v. 19—21, wenn hier von einem vom Volke unterschiedenen indiv. Ebed gehandelt wird, der in anderer Weise als jenes blind und taub ist.

Aber auch wenn man uns die adversative Bedeutung des וְהוּא nicht einräumen will, auf keinen Fall kann ich Budde S. 28 u. a. zugeben, dass dies auf den Ebed v. 19 zurückweisen müsste und expliziere, wer unter diesem zu verstehen sei. Dann nämlich kann auch folgendermassen erklärt werden. In v. 18 ergeht eine Aufforderung an die Blinden und Tauben, die Gesamtheit Israels welche zerfällt in α) v. 19—21 den Ebed, den moschel, den Allerblindesten und β) v. 22—25 das Volk, das ebenfalls, wennschon in anderer Weise blind und taub ist. Dann ist zu übersetzen: und jenes selbst ist ein Volk beraubt und geplündert u. s. w. Das Subjekt ist schon so durch das Prädikat עַם beeinflusst, dass הוּא, nicht הֵם steht, wie man zuerst erwartet. Vgl. zu dieser Attraktion an das nachfolgende singularische Prädikat Gen. 31, 8 f.; Jos. 13, 14; Lev. 25, 33; Jer. 10, 3 (6, 23; 9, 7) und besonders Prov. 23, 3. Es ergäbe sich dann also eine ähnliche Nebeneinanderstellung wie 43, 10.

d) Der ganze Kontext bestätigt unsere Deutung. Mag man schliesslich v. 21 deuten, wie man will, immer würde mit v. 19 bis 21 sich an das verheissende Wort v. 18 ein plötzlicher bitterer Tadel schliessen. Es ist interessant, dass sogar König S. 932 f. dies für unmöglich hält und bei seiner Deutung des Abschnittes sich gedrungen fühlt, v. 19—23 für eine spätere bei einer er-

neuten Veröffentlichung der Reden vom Propheten gemachte Zuthat hält. Das erscheint als eine Auskunft der Verzweiflung, da K. sonst keine einzige solche deuterojesajanische Zuthat nachgewiesen, uns vielmehr alle abgestritten hat. Ausserdem isoliert er nun auch יַגְדִּיל תּוֹרָה („Jahwe plant eine ausserordentliche Weisung zu geben“) von dem nächstgelegenen 42, 4. Es ist dieselbe Notlage, die Marti zur Streichung von v. 19. 21. 22 a veranlasst. Anderseits bemerkt Duhm ganz richtig: „Der folgende Abschnitt 43, 1 ff. sieht gar nicht so aus, als ob eine Strafpredigt vorhergegangen wäre.“ Beziehen sich nämlich v. 19—21 auf den individuellen Ebed, dann enthält der Abschnitt v. 18—25 keine Strafpredigt wider das Volk, sondern auch v. 22—25 nur eine Schilderung der gegenwärtigen traurigen Lage desselben mit kurzer Angabe des Grundes (24 f.), der 43, 1 ff. die kommende Erlösung gegenübergestellt wird.

e) Endlich zeigt auch die plötzliche direkte Anrede an den individuellen Ebed 43, 8 (hierüber s. 3.), dass in dem Abschnitt 42, 18 ff. von ihm schon muss geredet sein, denn mit diesem ist 43, 1 ff. durch וְעַתָּה engstens verbunden.

f) Aber haben wir nicht bis jetzt die eigentliche Schwierigkeit des Textes, v. 20, ganz ignoriert und wie kann überhaupt der Ebed von 42, 1 ff. plötzlich blind und taub genannt werden? Dies ist ja das eigentliche Motiv für alle Ausleger, hier plötzlich wieder an das Volk zu denken. Duhm konstatiert hier einen vollkommenen Gegensatz zu den Liedern vom Gottesknecht, und Budde hat S. 28 unsere Ansicht deswegen geradezu als „halsbrechend“ bezeichnet. Ich glaube aber, diese Schwierigkeit definitiv heben zu können.

Es ist bekannt, dass seit der Berufungsvision des Jesaja 6, 9 f. die Attribute „blind“ und „taub“ von den Propheten sehr oft in Bezug auf die geistige Verstockung des Volkes gebraucht werden, vor allem mit Bezug darauf, dass dasselbe den Drohweissagungen keinen Glauben schenken will vgl. Jes. 32, 3; Jer. 5, 21; Ez. 12, 2; Deut. 29, 3. Diesen Sinn der Worte überträgt man nun immer ohne weiteres auch auf die Stellen, wo sie uns bei Deuterojesaja begegnen, macht sich aber damit eines allgemeinen und eines speziellen Fehlers schuldig. Zunächst eines

allgemeinen, denn musste nicht die Bedeutung jener Worte ganz von selbst eine andere werden, sobald sich jene prophetischen Drohweissagungen wirklich erfüllt hatten? schlägt nicht schon der ganze Tenor der Reden Ezechiels um, sobald Jerusalem wirklich gefallen vgl. 34—39? bekommen nicht infolgedessen auch sonst viele Ausdrücke, die die Propheten vor dem Exile gebraucht, nun plötzlich einen ganz anderen Sinn, da zur Verheissung übergegangen wurde? Ich erinnere nur an das צֶדֶק (vgl. oben) und das קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 43, 3 u. s. w.

Kann man schon hiernach a priori erwarten, dass auch das „blind und taub“ bei Deuterojesaja eine andere Bedeutung als bei den vorexilischen Propheten haben wird, so bestätigt das eine Untersuchung der Stellen, wo wir den Ausdruck sonst bei ihm treffen, und diese nicht genug berücksichtigt zu haben, ist der zweite spezielle Fehler der meisten Forscher. Es findet sich da zunächst eine Stelle, in der Deuterojesaja auf jeden Fall das „blind“ ohne jede tadelnde Beimischung gebraucht hat 42, 16. Hier nämlich erklärt der Prophet selbst den Ausdruck dahin, dass er einfach bedeutet: die ganz hilflos sind, die den Heimweg nicht finden können, weil er vor ihren Augen in Finsternis gehüllt ist. Dem reiht sich 42, 7 an: hier finden wir in Parallele zu dem „blinde Augen zu öffnen“ die Ausdrücke „Gefangene aus dem Kerker, in Finsternis Sitzende aus dem Gefängnis zu führen“; abermals also bezieht sich das „blind“ nur auf den hilflosen Zustand des Exils. Dasselbe bestätigt 43, 8: „Führe heraus das blinde Volk, dass es Augen, und das taube, dass es Ohren bekomme.“ So nämlich ist mit Ewald zu übersetzen. Es ist durch den Kontext schlechterdings ausgeschlossen, dass hier ein Tadel über mangelnden Glauben oder Einsicht ausgesprochen sein sollte, denn nach v. 10 a soll ja gerade dies Volk als Zeuge für seinen Gott auftreten. Allerdings liegt nach v. 10 b noch eine mangelnde religiöse Einsicht beim Volke vor, aber eine Erwähnung dieses Mangels in v. 8 wäre so unpassend wie möglich und würde der ganzen Heilsbotschaft v. 1—8 die Spitze abbrechen. Dies aber zugeben und dann doch mit Duhm übersetzen zu wollen: das Volk, das zwar blind ist und doch Augen hat, worin dann eine Verteidigung seiner Glaubwürdigkeit liegen soll, heisst

dem Propheten einen einfach unsinnigen Gedanken vindizieren und würde ihn ausserdem in Widerspruch zu 42, 20 (bei der Duhmschen Deutung dieses Verses auf das Volk) versetzen. Ist unsere Deutung richtig, so beweist 43, 8 abermals, dass „blind und taub“ einfach für den verzweiflungsvollen Zustand des Exils gebraucht wird; dieser Zustand soll ein Ende haben. Im Kontexte mit diesen drei Stellen kann nun aber „blind und taub“ 42, 18 unmöglich plötzlich im Sinne eines geistlichen Tadels gebraucht sein, zumal in der unmittelbaren Anlehnung an v. 16, es muss vielmehr auch hier den Sinn haben „ihr Exilierten geht hinaus, ihr Unglücklichen atmet auf“, und wiederum von dieser Stelle erhält nun auch v. 19 sein Licht: von einer geistlichen Verstockung ist hier nicht die Rede; v. 22—25 würde dafür nur in die Wagschale fallen, wenn wirklich, was eben erst bewiesen werden soll, v. 19—21 auch vom Volke handelten.

Nun wollen wir gar nicht leugnen, dass die Ausdrücke auch bei Deuterojesaja zugleich religiös gefärbt sein k ö n n e n, freilich auch in anderem Sinne, als man bisher gemeint hat, nicht nämlich in dem Sinne einer geistlichen Verstockung, Ablehnung der göttlichen Forderungen, Sichverschliessens gegen seine Drohungen, nein vielmehr in dem vollständiger Verzweiflung, vollständigen Verzagens an der göttlichen Hilfe. Darauf nämlich führen uns vor allem zwei Stellen. 41, 12—14 wird Israel geschildert als Wurm, so gut wie tot, als arm und elend, dies alles sind Parallelbegriffe zu dem „blind und taub“. Gott aber versichert dasselbe seiner Hilfe, er will es aus dem Exile führen, und dann soll Israel es erkennen und einsehen, dass er helfen kann v. 20. Ebenso wird in dem schon berührten 43, 10 b als eine F o l g e der Rettung aus dem Exil geschildert, dass Israel einsichtig, sehend wird. Immer aber ist sogar bei diesen von dem Volke handelnden Stellen der Gegensatz nicht die geistige Verstocktheit, sondern in erster Linie die Verzagtheit an der göttlichen Hilfe in der Not des Exils. Dieser Zustand der exilischen Not ist also bei Deuterojesaja der eigentliche Inhalt des Begriffs, geradeso wie bei עָנִי, welches bekanntlich auch oft religiös gefärbt sein kann, die soziale Not schlechthin vgl. 41, 17. Und infolgedessen k a n n nun auch bei ihm die mangelnde Einsicht, durch wen

und warum man in diese Not gekommen sei, unter den Begriff subsumiert werden vgl. 42, 22—25 mit 42, 18. Doch in erster Linie steht auch hier die exilische Not selbst v. 22.

Ich glaube aber, wir können noch ganz deutlich die Wurzeln dieser Ausdrucksweise nachweisen und damit vollends darthun, dass wir Deuterojesaja recht verstanden haben. Sehe ich recht, so haben zwei Vorstellungsreihen zu ihrer Entstehung mitgewirkt: α) Das Exil als solches ist dem Israeliten das Land der Finsternis (im Gegensatz zu Palästina, dem Lande des Lichts Micha 7, 9); infolgedessen sind ihm alle dort Befindlichen „Blinde". Diese Vorstellung treffen wir bei Deuterojesaja selbst 42, 6. 16; 45, 19; 49, 9, sie begegnet uns Ps. 107, 10. 14; 146, 7. 8, desgleichen Jes. 29, 18; 35, 5. Sie scheint mir auch schon in Ez. 12, 1—16 hineinzuspielen. Auch an die Stellen kann hier erinnert werden, wo das Exil als „das dürre Land" bezeichnet wird, denn dies gilt dem Israeliten zugleich als das finstere Land Ps. 63, 2; 68, 7; Ez. 19, 13; 20, 35 vgl. mit Jer. 2, 21; 17, 6; Jes. 21, 1. Das Exil wird sogar (im Gegensatz zu Palästina, dem Lande des Lebens) bezeichnet als das Land des Todesschattens und Todes Jes. 9, 1; Ps. 23, 4. 6; 68, 21; Ez. 37, 12. Der Hades aber ist wiederum das Land, in dem die menschlichen Sinne sistiert Hiob 3, 18; 7, 7; 10, 22; 13, 32; 14, 21; Ps. 88, 13; Ez. 28, 16, in dem auch Gottes Wunder nicht mehr kund werden Ps. 6, 6; 115, 17. β) Dem reiht sich nun aber die Vorstellung an, dass tiefes Leid überhaupt die Sinne des Menschen, vor allem Blick und Gehör trübt. Unglück ist Finsternis und Schweigen 47, 5. Die Unglücklichen sind Blinde und Augenlose 59, 10. Wie oft lesen wir „mein Auge verschmachtet vor Elend" Ps. 69, 4. 24; 6, 8; 88, 10. Eine ganz besonders treffende Parallele zu der Ausdrucksweise Deuterojesajas bietet aber Ps. 38. Da lesen wir v. 11: „Selbst meiner Augen Licht ist nicht bei mir", und vor allem v. 14: „Ich gleiche einem Tauben, höre nicht und bin wie ein Stummer, der seinen Mund nicht aufthut." Vgl. v. 15. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass die Situation dieses Dichters mit der des Ebed von Jes. 42, 19 f. identisch sein muss; abgesehen auch von der äusseren Lage, jener bekennt sich Gott gegenüber schuldig, obwohl er sich

Menschen gegenüber keines Bösen bewusst ist 38, 19—21, und daraus ergibt sich seine verzweifelte Resignation; die kann natürlich beim Ebed eine andere Wurzel haben. Aber ein tertium comparationis liegt trotzdem vor, nämlich diese Resignation im Leid selbst.

Nach diesem kurzen Exkurs kehren wir zu 42, 19. 20 zurück und fragen: wenn die Attribute „blind und taub“ sogar schon in Bezug auf das Volk von Deuterojesaja ohne jeden tadelnden Beigeschmack gebraucht werden können, sollte das nicht noch viel mehr gelten, wenn sie in Bezug auf den individuellen Ebed angewendet werden? erhalten so nicht plötzlich jene Verse einen ganz vorzüglich auf ihn passenden Sinn: er war der Allerverbannteste? Er hat im Exil noch mehr gelitten als alle anderen, aber Jahwe gefiel's so, um seine Thora durch dies Leid gross zu machen. Ist es nicht derselbe Ebed, der 50, 7 als der mit einem Antlitz dem Kiesel gleich, 53, 7 als der Stumme, der seinen Mund nicht öffnet, uns entgegentritt? Vgl. auch 50, 10b: „Der da wandelte in Finsternis, wo er kein Licht hatte.“ Wohl mag es sein, dass Deuterojesaja zum erstenmal die Ausdrücke „blind und taub“ in dieser bildlichen Bedeutung gebraucht hat und daher in v. 20 etwas eingehender ausführt, dass es sich eben um eine bildliche, nicht buchstäbliche Blindheit und Taubheit handelt: „Wohl sahest (erlebtest) du vieles (d. i. genug vgl. Ps. 65, 10; 120, 6; 123, 3 f. und Threni 3, 1; Ps. 90, 15; Prov. 27, 12; Job. 16, 2), aber achtetest nicht darauf, wohl waren die Ohren geöffnet, aber er hörte nicht.“ Das Objekt ist hier allerdings nicht genannt, aber es ergibt sich aus dem Kontexte, besonders dem richtig gedeuteten v. 18; gerade an Leiden, Schmähungen u. s. w. ist zu denken, die der Ebed erlebt vgl. Jer. 20, 10. 18. Es ist der höchste Zustand der Resignation ihnen gegenüber, des geduldigen Tragens, der hier ausgemalt wird, es handelt sich um einen Menschen, der in übermenschlichem Leid an aller menschlichen und Selbsthilfe verzweifelt ist, dem aber Gott geholfen hat vgl. 49, 4; 53, 10. Er wollte gerade dies besondere Elend des Ebed als Durchgangspunkt für die Neubegründung des Gottesreichs um seiner Gnade willen. Versucht man nur, Ernst zu machen mit der geschichtlichen

Deutung, so weiss man, dass diese Schilderung keinen Widerspruch zu 50, 4—9 ergibt, im Gegenteil, dies Stück ist nur die positive Interpretation zu dem hier geschilderten Zustande: auf nichts Menschliches reagiert und hört er, sondern nur auf den Gott, der ihm jeden Morgen das Ohr öffnet und zum Tragen des Leides durch seine Offenbarung stärkt.

Somit glaube ich als ein gesichertes Resultat unserer Untersuchung von 42, 19—21 bezeichnen zu dürfen, dass uns hier ganz derselbe individuelle Ebed entgegentritt, den wir aus den Ebedjahwestücken kennen. Dass das bisher noch nie klar erkannt ist, liegt wiederum nur an einem exegetischen Fehler. Absichtlich haben wir die Untersuchung so eingehend geführt, weil Budde mit Recht den Finger darauf gelegt hat, dass wir hier vor der Stelle stehen, die in letzter Instanz die Kontroverse zwischen den Kollektivisten und Individualisten in der Ebedjahwefrage entscheidet. Wenn nun Budde S. 48 bemerkt, die individualistische Auffassung des Ebed führe schliesslich dahin, dies ganze, unvergleichlich schöne Stück erbarmungslos als Flickarbeit, aus Missverständnis hervorgegangen, zu beseitigen, so hat unsere Darlegung das Gegenteil bewiesen; dagegen hat neuerdings Marti trotz seiner kollektivischen Deutung oder besser gerade wegen derselben v. 19. 21. 22a streichen müssen.

3) Das עַבְדִּי 43, 10 bezieht sich ebenfalls auf den individuellen Ebed. Drei Gründe bestimmen mich zu dieser Annahme. a) Fasst man das Wort als zweites Prädikat, wie die thun müssen, die in jenem auch hier das Volk sehen wollen, so erhält man eine Aussage, von der man nicht weiss, was sie hier soll, denn, wie schon Serubb. S. 108 gesagt, Knechte, Verehrer haben ja die anderen Götter auch. Budde hat S. 32 gemeint, diesen meinen Einwand gegen die gewöhnliche Deutung zurückweisen zu können, indem er interpretiert: „Israel ist zunächst Jahwes Zeuge d. h. in der Lage, seine Sache zu stützen, sodann aber auch sein Knecht d. h. berufen und verpflichtet zum Wirken an den Heiden.“ Jawohl, so müsste dastehen, wenn das abdi sich auf das Volk bezöge; was aber wird in Wirklichkeit als der Zweck der Erwählung des Ebed in v. 10b bezeichnet? Kein Wort von den Heiden, sondern dass die Israeliten einsichtig

werden sollen u. s. w. Wir kommen gleich darauf zurück. Umgekehrt aber legt die Prozessverhandlung, in der wir hier stehen, nach Deut. 17, 6 etc. von vornherein die Vermutung nahe, dass Jahwe zwei Grössen als Zeugen aufzuführen hat, dass also abdi zweites Subjekt ist. In v. 8 kommt das Volk nur als eine Grösse in Betracht, wie ja auch sonst bei Deuterojesaja meistens. Anderseits aber wird von ihm 55, 4 die Davidsfamilie thatsächlich als der Zeuge Jahwes bezeichnet.

b) Fasst man das abdi als zweites Prädikat, so würden wir in v. 10 b die Aussage erhalten, das Volk sei zum Knechte erwählt, um einsichtig und gläubig zu werden (denn Duhms Vorschlag, die 3. Pers. zu lesen und auf die Heiden zu beziehen, scheitert schon daran, dass die hier gebrauchten Verba sonst nie von Deutjes. auf die Heiden angewendet werden, vgl. vielmehr 41, 20). Thatsächlich aber wird dies nach Deuterojesaja sonst erst durch den Auszug aus dem Exil bewirkt und ist Zweck desselben 41, 20; 42, 18; 53, 1 vgl. 12, hingegen Knecht Gottes ist Israel schon von der Zeit seiner Erwählung an gewesen 41, 8 f. Diese war nach Deuterojesaja Selbstzweck, hier aber handelt es sich um ein Mittel zum Zweck. Fassen wir aber das abdi als zweites Subjekt, so erhalten wir die Aussage, der Ebed sei erwählt, damit Israel (durch die Rettung und den Auszug) einsichtig, gläubig würde. Bedenken wir nun, dass nach 42, 7 jene auszuführen die erste Aufgabe des individuellen Ebed war, so stehen bei Beziehung unserer Stelle auf ihn die Gedanken in vorzüglicher Harmonie.

c) Für unsere Deutung spricht endlich 43, 8. Der Versuch, in diesem ganzen Abschnitt von dem individuellen Ebed abzusehen, hat gerade bei diesem Vers zu den wunderlichsten Auskünften geführt. Das הוֹצִיא hier kann, wie die neueren Ausleger auch fast alle zugeben, nur Imperativ sein (viell. hoze zu sprechen, doch vgl. Ps. 94, 1). Dann aber wäre es merkwürdig, wenn ein allgemeines „man“ sollte angeredet sein, und noch viel merkwürdiger, wenn die Herausführung auf die Vorführung als Zeuge vor die Gerichtsverhandlung bezogen werden sollte. Denn einmal ist Israel v. 1—5 ja schon immer direkt angeredet, also schon vorher gegenwärtig, und anderseits ist es, wenn man 42, 7

mit 43, 2—6 vergleicht, geradezu unnatürlich, das הוֹצִיא in v. 8 auf etwas anderes als auf die Herausführung aus dem Exil zu deuten. Vgl. Ez. 20, 34. 41; 34, 13. (Die geistvollen Versuche Klostermanns und Cheynes, hier ein הוֹי in den Text hineinzubringen, sind nur Folge dessen, dass man das Nächstliegende verschmäht.) Dann scheint es mir aber sicher zu sein, dass v. 8 direkt der angeredet wird, der nach 42, 7 die Aufgabe hat, Israel hinauszuführen. Und trifft das zu, so erwartet man seine Erwähnung auch in v. 10.[1])

König hat S. 956 unsere Deutung abgelehnt als eine keineswegs einwandfreie. Er meint, zunächst wäre dann die Wortstellung nicht ganz natürlich. Aber die ist eben dadurch veranlasst, dass Deuterojesaja mit dem Satze von אֲשֶׁר an noch einmal auf den Zweck des Berufes des Ebed aufmerksam machen wollte. Es liesse sich mit demselben Rechte bei der Fassung Königs die Frage aufwerfen, warum nicht das abdi vor נְאֻם stünde, und nur in diesem Falle würde die Stelle zu Gunsten jener in die Wagschale fallen. Zweitens aber meint er, es bestünde zwischen der Titulierung der Israeliten als Zeugen Jahwes und dem Zweck, der dann der Erwählung des Knechtes zugeschrieben wäre, keine Harmonie. Denn zuerst wären die Israeliten schon als Zeugen Jahwes anerkannt und dann würde erst noch gesagt, dass sie belehrt werden sollten. Indes da wird übersehen, dass Israel v. 9 und 10 als Zeuge für Jahwes Allmacht nur in Betracht kommt, insofern das v. 1—8 Gesagte als erfüllt vorausgesetzt, insofern das Volk also aus dem Exil gerettet ist, nicht aber in dem Sinne, dass es andere belehren soll. Deuterojesaja kennt auch passive Zeugen, wie z. B. Gottes Wunderwerke in der Natur Zeugen seiner Allmacht sind, vgl. 55, 13. Ausserdem ist in v. 10 b überhaupt nicht von einer abstrakten Belehrung, sondern nach dem Kontexte nur von der durch die wunderbare Herausführung aus dem Exil sich vollziehenden praktischen Belehrung die Rede vgl. 41, 20. Mithin

---

[1]) Ich möchte übrigens die Vermutung aussprechen, dass schon in v 7 von dem individuellen Ebed die Rede ist, indem ich hier statt des schon vielfach aufgefallenen „jeder, der genannt ist“ lese: כְּלִי נִקְרָא vgl. 49, 2, auch 54, 17, und Jes. 13, 5; Jer. 50, 25.

dürften wir berechtigt sein, unsere Deutung von 43, 10 auf den individuellen Ebed aufrecht zu erhalten.

4) Gleiches gilt von meiner Behauptung bezüglich 44, 26. Nur habe ich hier Serubb. S. 108 einen etwas schiefen Ausdruck gebraucht, indem ich sagte, der Ebed und die Propheten würden hier in eine Kategorie gerechnet. Wohl aber zeigt die Nebeneinanderstellung, dass beide in der gleichen Richtung wirken, nämlich, wie der Text von v. 24—28 überhaupt bezeugt, auf die Neuaufrichtung des Gottesreichs hin. Kann uns aber wundernehmen, dass von dem Ebed von 42, 1. 7; 49, 2. 9; 50, 4 gerade das דָּבָר betont wird? Dagegen muss ich nochmals aussprechen, dass es bei dem prägnanten Sinne, in dem Deuterojesaja fast stets das Wort Ebed gebraucht (denn 54, 17 b ist sicher Zusatz vgl. Duhm z. St.), es durchaus unwahrscheinlich ist, dass er dies eine Mal das Wort auf die Propheten sollte angewendet haben. Und im übrigen widerspricht die Lesung abadaw nicht nur dem M. T., sondern auch der LXX, man könnte also mindestens mit demselben Rechte unter Hinweis auf 42, 19 in מַלְאָכוֹ emendieren.

5) Nachdem wir so gesehen, dass an 6 Stellen, an denen uns der Ebed ausserhalb der Ebedjahwestücke begegnet, der Ausdruck auch auf ein zeitgenössisches Individuum zu beziehen ist, möchten wir hinzufügen, dass vielleicht auch sonst noch manchmal auf dieses angespielt wird. a) Vielleicht dürfte der individuelle Ebed in 48, 16 b redend auftreten vgl. Serubb. S. 108 f. Allerdings ist der Text hier sicher nicht intakt. Hat hier einst 61, 1—3 gestanden? Es wäre nicht unmöglich. Sowohl das beiden Stellen gemeinsame אדני יהוה wie die auffallende Stellung des שְׁלָחַנִי 61, 1 legen die Vermutung nahe. Damit erhielten wir hier unmittelbar noch ein fünftes bezw. (mit Einrechnung von 42, 19—21) sechstes Ebedjahwestück. Oder hat Halévy recht, wenn er 48, 16 b in 49, 1—6 einarbeitet? Sicheres lässt sich hier nicht urteilen.

b) Zu 51, 16 vgl. Serubb. S. 109 f. Ich möchte nur König gegenüber nochmals betonen: es ist unmöglich, dass hier das Volk angeredet ist, denn diesem war gerade soeben (v. 13) vorgeworfen, dass es Gott vergessen habe, und zwar in derselben

direkten Anrede, wodurch auch die Berufung auf die interne Scheidung Israels hinfällt. Auch wenn man dieselbe als faktisch bestehend anerkennt vgl. 51, 7, so ist sie gerade hier zudem noch dadurch ausgeschlossen, dass der Ausdruck „ich lege meine Worte in deinen Mund“ überhaupt nicht von einer Mehrheit, sondern nur von einem Individuum gebraucht werden kann. Zu den jeremianischen Parallelstellen 1, 10 b; 31, 28 b bezüglich der Aufgabe des hier Angeredeten will ich besonders noch Jer. 18, 9 nachtragen. Es handelt sich, indem שָׁמַיִם und אֶרֶץ als Glosse aus v. 13 zu streichen sind, um die Neuaufrichtung Israels. Wer aber hat nach 49, 5—9 diese Aufgabe? Ich vermute also, wie schon Laue, dass 51, 14—16 ein auf den individuellen Ebed bezüglicher Passus sind; auch das צֹעֶה v. 14 findet kaum bei Beziehung auf das Volk eine passende Erklärung, dass aber der individuelle Ebed ein Eingekerkerter, schlecht Beköstigter war, werden wir später sehen.

c) 52, 5 habe ich früher selbst noch nicht berücksichtigt. Man weiss hier mit dem משלו gar nichts anzufangen. Entweder man hat es gefasst: Israels Bedrücker jauchzen, oder: Israels Fürsten heulen. Doch gegen die erste Fassung spricht, dass יָלַל sonst nie wie הָלַל von übermütigem Freudengeschrei gebraucht wird, gegen die zweite, dass nach v. 5 b β von einem Thun der Babylonier die Rede sein muss; gegen beide aber spricht, dass sie das Ctib einfach ignorieren. Dies hat gelesen מֹשְׁלוֹ, also: seinen Herrscher machen sie wehklagen. Wenn das Hiphil von יָלַל sonst auch keine kausative Bedeutung hat, so ist damit doch nicht bewiesen, dass es sie nicht haben kann; sollte nicht aber gerade die singuläre Schreibweise (יהי) indizieren, dass jene hier beabsichtigt ist? Sicherer freilich noch ist die Emendation Klostermanns in יְחַלְּלוּ „sie entweihen“ vgl. 43, 28; 47, 6 und besonders 53, 5. 10, über die in VI § 4; so ergibt sich auch ein vorzüglicher Parallelismus mit dem letzten Worte des Verses. Jedenfalls führt uns der Vers darauf, dass ein moschel Israels besonderes Leid hat erdulden müssen; wie würde damit 52, 13 ff. vorbereitet! Wir erinnern uns daran, dass schon 42, 19 die Emendation in מֹשְׁלָם nahelag. Gegen Dillmanns Bemerkung, moschelim seien nach 49, 7; 14, 5 im Exil ausschliesslich die

Babylonier, dürfte schon ein Hinweis auf Threni 2, 9; 4, 20, aber noch mehr auf 2 Reg. 25, 27 ff. genügen.

d) Betreffs 55, 3 ff., wozu Serubb. S. 110, 173 zu vergleichen, will ich nicht noch einmal die Frage aufrollen, ob direkt ein Davidide oder das Davidshaus oder das Volk in v. 5 angeredet wird; es ist schliesslich gleichgültig, denn auch im letzten Falle muss Deuterojesaja selbstverständlich einen Davididen im Auge haben, der für das Volk die David gegebenen Verheissungen realisieren konnte und sollte. Denn wie wäre sonst der Verfasser auf den Gedanken gekommen, von der Verwirklichung der chasde david zu reden, wenn dem Hauptinhalt dieser, dass nämlich immer ein Davidide auf des Ahns Thron sitzen sollte, jedes Substrat fehlte? Im übrigen sind die Parallelen zu den Ebedjahwestücken handgreiflich vgl. zu v. 4 f.: 42, 1—4 nach unserer Deutung; 42, 6; 49, 1. 6; 52, 15; 53, 12, auch 43, 10; 49, 3. Also, schliesse ich, hat der Prophet auch hier den Ebed im Auge, wennschon er nicht direkt von ihm spricht.

e) Auf die letzte Stelle, in der möglicherweise eine Anspielung auf den individuellen Ebed vorliegt, hat mich König selbst erst unbewusst S. 951 aufmerksam gemacht. Es handelt sich um 55, 11. König verweist darauf, dass die gewöhnliche Beziehung des עָשָׂה auf das דָּבָר ihr Auffälliges habe, einmal dies Prädikat selbst und zweitens der Tempuswechsel gegenüber dem Impf. von a, und so meint er, das Subjekt von עָשָׂה könnte der sein, von dem 48, 14 mit ganz ähnlichen Ausdrücken gehandelt würde wie 55, 11 b, nämlich Cyrus. Gibt man auch einen solchen Subjektswechsel von v. a zu b als möglich zu, so haben wir doch schon oben festgestellt, dass eine derartige Rückbeziehung auf 48, 14 einfach unmöglich ist, besonders, weil inzwischen 53, 10 mit fast denselben Ausdrücken vom individuellen Ebed gesprochen wird. Ausserdem verlangt nun freilich die genaue Parallele zwischen 55, 10 und 11, dass wie dort „Regen und Schnee“ Subjekt in beiden Vershälften ist, so hier „mein Wort“. Und trotzdem kann König sich auf einer richtigen Bahn bewegt haben, wenn er bei der gewöhnlichen Deutung Anstoss an dem עָשָׂה nahm, es bleibt trotz 40, 8; 45, 23 die Wahl des Ausdrucks merkwürdig. Dies Auffallende aber würde ganz verschwinden,

wenn der Prophet wirklich von einer Person, die Träger dieses Wortes ist, eine bestimmte Aktion erwartet, durch die dasselbe sich erfüllt. Nach v. 12 f. handelt es sich um die Heimkehr. Wer soll diese in Szene setzen? Der Ebed vgl. 42, 7; 49, 5. 8 f. Von ihm wird infolgedessen 53, 10 mit fast ganz denselben Ausdrücken gesprochen wie hier vom Worte. Und nun haben wir gerade von ihm 42, 1; 44, 26; 49, 2; 50, 4; 51, 16 gehört, dass er in besonderem Masse der Träger des göttlichen Wortes in Bezug auf die Wiederaufrichtung des Gottesreichs ist. Daher halten wir uns für berechtigt, auch 55, 11 unter den Stellen aufzuzählen, an denen vielleicht ausserhalb der Ebedjahwestücke vom individuellen Ebed gehandelt wird.

So haben wir gesehen, wie an 6 Stellen sicher, an 5 möglicherweise auch im Buche Deuterojesajas von diesem gesprochen, er als eine bekannte Persönlichkeit vorausgesetzt wird. Damit aber erledigt sich die Annahme, die Ebedjahwestücke seien erst später in das Buch eingeschoben. Dann müssten ihnen nun diese Stellen nachfolgen, und wir würden schliesslich nur noch ein paar Fetzen des Buches in der Hand behalten.

§ 4. Das Verhältnis des anonymen Ebed zu dem als Israel bezeichneten.

Schliesslich kommen wir noch zu einem Argumente, welches bisher in dieser Frage noch nie berücksichtigt ist, und doch besonders nach unserem Resultate in § 3 in überraschender Weise bestätigt, dass die Ebedjahwestücke von Deuterojesaja selbst herrühren. Gleich in I § 1 wurden wir darauf geführt, dass in diesen der Ebed anonym aufträte. Wir fanden, dass manche Forscher gerade aus dieser Anonymität schliessen, dass dann nach den unmissverständlichen Stellen 41, 8 u. s. w. der Ebed auch hier auf das Volk gedeutet werden müsse, während andere aus dieser Erscheinung folgern, dass die Stücke einem ganz anderen Verfasser zuzuschreiben seien. Schon dort deuteten wir an, dass es aber noch eine dritte Lösung gäbe.

Nun haben wir eben gefunden, dass an den sämtlichen Stellen des Buches, wo ausserhalb der Stücke der Ebed anonym

auftritt 42, 19; 43, 10; 44, 26; 50, 10, derselbe ebenfalls ein zeitgenössisches Individuum, nicht ein einziges Mal Israel ist. Welche Folgerung haben wir daraus zu ziehen? Ich denke doch diese, dass der individuelle Ebed eine allen Zeitgenossen Deuterojesajas durchaus unter diesem Eigennamen (wie Abd Allah, Abd Melek etc.) bekannte Grösse war, nicht näher bezeichnet zu werden brauchte, dass aber gerade umgekehrt, wenn der Ausdruck auf Israel angewendet wurde, nachdrücklich hervorgehoben werden musste, dass dies gemeint sei 41, 8 f.; 44, 1. 2. 22; 45, 4; 48, 20. Hätte Deuterojesaja einen individuellen Knecht Gottes überhaupt nicht, sondern nur Israel als solchen gekannt, so wäre es doch sehr zu verwundern, dass er jedesmal, wo er wirklich von diesem spricht, nachdrücklichst das Jakob oder Israel hinzugesetzt hätte; besonders 45, 4; 48, 20 lag dazu dann doch keinerlei Nötigung vor; gab es keinen anderen Ebed, so konnte auch kein Missverständnis entstehen. Ganz anders aber, wenn Deuterojesaja in erster Linie überall bei dem Ebed das den Zeitgenossen unter diesem Titel bekannte Individuum im Auge hatte, dann musste er natürlich jedesmal, wenn er vom Volke sprach, dies auch ausdrücklich sagen. Auch das doppelt hinzugesetzte אַתָּה 41, 9 f.; 44, 21 scheint mir zu zeigen, dass daneben Deuterojesaja noch einen anderen Ebed kennt. Vgl. 43, 10 mit 12.

Und bestätigt sich diese unsere Folgerung nicht auch durchaus durch innere Gründe? Wir haben in III § 6 ausgeführt, wie die exilischen Juden bei dem Ausdruck Ebedjahwe gerade in erster Linie an die davidische Familie oder einen Davididen denken mussten. Nun ist aber einer der Hauptgedanken Deuterojesajas in Kap. 40—48, dass auch das ganze Volk ein Ebed Gottes sei, er sucht ihm zu Gemüte zu führen, dass die dem Davidshause zu teil gewordenen Verheissungen auch ihm gelten, ist es doch schon seit Abrahams Tagen zum Ebed berufen und erwählt. Daher sind die Hoffnungen, die sich an den Ebed aus dem Davidshause knüpfen, zugleich auch solche für das Volk, es wird ebenso wenig vergehen wie dieser, wird ebenso wie er gedeihen, über die Völker triumphieren; ist er ein Zeuge Gottes, Israel soll's auch sein. Dieser Gedanke, dass auch Israel der Knecht Gottes sei, ist thatsächlich dem Deuterojesaja neu, daher

die immer wiederholte nachdrückliche Betonung; der andere, dass die davidische Dynastie bezw. ihre einzelnen Vertreter als Ebed Jahwe anzusehen seien, kursierte schon seit der deuteronomischen Ära im Volke. Angebahnt war jener zwar schon durch Ez. 37, 25 etc., aber noch nie ausgesprochen, denn Jer. 30, 10; 46, 27 f., wo er sich findet, sind anerkanntermassen erst nachdeuterojesajanisch.

Deuterojesaja verschmilzt gleich beide Gedanken engstens; die Verheissungen, die dem einen gegeben sind, gelten auch dem anderen, zweifelt man nicht an der Realisierung der chasde David, so darf man auch nicht an Israels Schicksal verzweifeln, und umgekehrt, wo von der Verherrlichung des Volkes gesprochen wird, da ist natürlich auch wieder der individuelle Ebed als ein Glied desselben eingeschlossen, weshalb manchmal von ihm nicht gesprochen wird, wo man es vielleicht erwarten würde. Es sind eben konzentrische, nicht exzentrische Gedankenkreise, nicht sich widersprechende Ideen, sondern Ergänzungen, und beide zusammen sollen darauf hinwirken, Israel die Gewissheit der unmittelbar bevorstehenden Rettung und Verherrlichung zu geben. Aber weit entfernt, dass nun dadurch für die Zeitgenossen eine heillose Verwirrung hätte entstehen müssen, sagt Deuterojesaja ausdrücklich, wenn er das Volk meint; im anderen Falle ist ihm stets der Ebed das Individuum aus dem Davidshause.

So wird die Existenz der Ebedjahwestücke im deuterojesajanischen Buche durch die Stellen, wo das Volk Israel als Ebed auftritt, geradezu gefordert.

§ 5. Das sprachliche Verhältnis.

Bezüglich des sprachlichen Verhältnisses der Stücke zu dem übrigen Buche können wir uns hier ganz kurz fassen. Wir haben unserer Ausführung Serubb. S. 111—13 kaum noch etwas hinzuzufügen. Zunächst sei nur unser dort gefälltes Urteil noch einmal wiederholt: Die sprachliche Verwandtschaft zwischen dem Buche Deuterojesajas und besonders den drei ersten Stücken ist eine derartige, dass zwar ein Späterer sich an jenem könnte gebildet und diese in enger Anlehnung zur Ergänzung gedichtet

haben, dass sie aber nimmermehr von einem anderen Verfasser vor Deuterojesaja können geschrieben sein.

Bezüglich des letzten Stückes erlaube ich mir noch neben dem früher besonders betonten חפץ v. 10 (vgl. 42, 21; 44, 28; 46, 10; 48, 14; 55, 11) aufmerksam zu machen auf folgendes: אָכֵן 53, 4 vgl. 40, 7; 45, 15; 49, 4, לָמוֹ 53, 8 vgl. 43, 8; 44, 7. 15; 48, 21 und מְחֹלָל 53, 5 vgl. 43, 28; 47, 6; 52, 5 b? Auch das הִצְדִּיק = Heil verschaffen 53, 11 erklärt sich gerade aus dem deuterojesajanischen Sprachgebrauch von צֶדֶק = d. von Gott geschenkte Heil 41, 2. 10; 42, 6; 45, 8; 51, 5; 58, 2, denn der gewöhnlichen Deutung „gerecht machen“ widerspricht sowohl das לְ wie der Kontext v. 5 b. 10. 11 a. 12; 54, 1 ff. Schliesslich sei auch noch auf unsere Ausführung in III § 7, nach welcher der Verfasser der Stücke sich ebenso wie der des Buches mit babylonischer Diktion vertraut zeigt, und auf die Bemerkungen Königs S. 897—99, der in diesem Punkte ganz mit uns übereinstimmt, aufmerksam gemacht.

§ 6. Abschluss; die Möglichkeit deuterojesajanischer Entstehung der Stücke vor dem übrigen Buche.

Indem wir nun die Untersuchung über die „Echtheit“ der Ebedjahwestücke abschliessen, können wir nur unser im Serubb. gefälltes Urteil noch einmal wiederholen: so sicher heutzutage vielfach die Behauptung auftritt, jene müssten vor Deuterojesaja gedichtet oder nach demselben von einem anderen interpoliert sein, beide Behauptungen entbehren jedes wirklichen Grundes, sie beruhen schliesslich nur auf einer falschen Deutung der Ebedjahwestücke selbst, vor allem der falschen Vergeistigung der Stellen, die von der konkreten Zurückführung aus dem Exil handeln.

Ganz haben wir damit aber das Problem noch nicht zum Abschluss gebracht; es erübrigt noch die Frage, ob die Stücke von Deuterojesaja in einem Zuge mit dem übrigen Buche geschrieben oder ob sie von ihm zuerst gesondert verfasst und dann später in sein Buch aufgenommen sind. Bekanntlich hatten wir



selbst uns im Serubb. für diese Auffassung entschieden, sie vertritt auch Kittel, und Cheyne hatte früher wenigstens mit ihrer Möglichkeit gerechnet. Dieselbe a priori jetzt abzuweisen, liegt für uns um so weniger Grund vor, als unsere Untersuchung in IV § 1 abermals nur bestätigt hat, dass Deuterojesaja thatsächlich einzelne Citate aus seiner früheren Wirksamkeit in sein Buch aufgenommen hat. Aber ist mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit gegeben, sind thatsächlich die vier Ebedjahwestücke — und dazu rechneten wir im Serubb. noch als fünftes 42, 19—21 — zunächst gesondert entstanden? Die Prämissen für eine Bejahung dieser Frage haben sich uns allerdings inzwischen etwas geändert, denn 1) haben wir nun erkannt, dass Kap. 40—55 wirklich schon in Babylon zum Abschluss gebracht sind, 2) dass sicher der historische Hintergrund von drei Ebedjahwestücken, nämlich 42, 1—7 (vgl. v. 7); 49, 1—8 (vgl. v. 5. 8); 42, 19—22 (vgl. v. 19) der exilische ist und dass bei den beiden anderen wenigstens nichts dagegen spricht, sich vielmehr 53, 11 f. aus der exilischen Zeit besonders gut verstehen lässt. Indes, es wäre ja doch möglich, dass Deuterojesaja in Babylon selbst die Stücke zunächst aus einem anderen Anlass als das übrige Buch geschrieben hätte. Wie haben wir uns dazu zu stellen? Folgende Momente werden die Antwort enthalten.

a) Zunächst ist in § 1 mit Sicherheit bewiesen, dass der Zusammenhang der Stücke mit den sie umgebenden Partien ein so enger ist, dass jedenfalls diese schon müssten im Hinblick auf jene geschrieben sein und nicht etwa die Stücke erst nachträglich eingeschoben, vgl. auch § 4.

b) Hat aber unsere Untersuchung in § 3 das Richtige ergeben, dass nämlich auch im sonstigen Buche der Ebed als ein realer, noch lebender Zeitgenosse vorausgesetzt ist, so fällt die sachliche Nötigung hin, die Stücke einer anderen Zeit zuzuweisen. Dass dieser Punkt auch von uns noch nicht mit absoluter Sicherheit entschieden ist, geben wir gerne zu; wir wünschten selber noch bessere Stützen zu besitzen als 42, 19 f.; 43, 10; 44, 26; 50, 10 u. s. w., zumal einige dieser auch noch nach dem Tode des Ebed hätten gesprochen werden können. Dennoch hoffen wir, als das weitaus Wahrscheinlichste erwiesen zu haben, dass das Buch,

auch abgesehen von den Stücken, den individuellen Ebed, und zwar als lebenden kennt.

c) Was nun die formalen Anzeichen anbetrifft, dass die Stücke etwa schon bekannte ältere Produkte Deuterojesajas seien, so sind dieselben ausserordentlich schwach. Bei 42, 1 ff. ist eine Naht, die uns andeutete, dass wir es mit einem aufgesetzten Flicken zu thun hätten, überhaupt nicht zu entdecken. Gleiches gilt von 49, 1 ff., wo man sich ja gerade infolgedessen nur streiten kann, wie weit eigentlich das ursprüngliche Stück reiche. Und bei 52, 13 ff. fehlt sowohl in v. 13 wie in 54, 1 jede Andeutung, dass das Folgende bezw. Vorausgehende schon älteren Datums sei. Etwas anders liegt die Sache zunächst bei 42, 19—21; falls man nämlich, wie wir Serubb. S. 216 vorgeschlagen haben, v. 23 (vgl. zu diesem Jes. 37, 26) vor v. 22 stellt, so hätten wir in jenem einen Hinweis, dass die von dem individuellen Ebed handelnden Verse schon früher bekannt gewesen, aber nicht beachtet seien. Doch eben, weil wir hier mit einer Umstellung operieren müssen, haben wir höchstens das Recht, von einer Vermutung zu reden, und das זאת v. 23 kann schliesslich auch auf das folgende v. 24 f. hinweisen. Ein gewisses formales Recht, an ein Citat zu denken, besteht weiter auch bei 50, 4—9. Auf jeden Fall wäre hier die Annahme möglich, dass der bei anderer Gelegenheit gedichtete Monolog des Ebed durch v. 10 den Zeitgenossen als vorbildlich zu Gemüte geführt wäre. Gerade die mehr prosaische Wiederholung seines Zustandes in v. 10 b möchte diese Annahme empfehlen; immerhin aber würde das bei einem so lebhaft schreibenden Schriftsteller wie Deuterojesaja auch anderweitig seine Erklärung finden.

d) Bei einigen Stücken wird nun aber umgekehrt durch formale Momente die Annahme unmöglich, dass dieselben schon älteren Datums sind. Zunächst wird das, was vom Ebed 42, 1—7 gesagt wird, gerade durch v. 9 als ein ganz Neues bezeichnet. Dieser Ausdruck könnte sich freilich speziell auf das v. 5—7 von ihm Gesagte beziehen, ein neuer Ansatz ist offenbar v. 5 zu bemerken, aber genügt er, eine gesonderte Entstehung von v. 1—4 zu beweisen? Ebenso macht doch die Diktion von 52, 15; 53, 1. 12 die Annahme fast unmöglich, dass wir es hier mit schon

einmal Publiziertem sollten zu thun haben, denn bei einer zweiten Publizierung wäre 53, 1—12 nichts überraschend Neues mehr gewesen. Mindestens müssten wir jenes dann auf 52, 13 - 15 beschränken, wobei das שְׁמֻעָתֵנוּ in dem Sinne „früher Gehörtes“ auf dies zurückblickte und das הֶאֱמִין perfektisch zu übersetzen wäre (das wäre dann das richtige Moment in der III § 8 zurückgewiesenen Hypothese Bertholets). Aber dann fehlte 52, 13—15 doch wieder eine Spitze; man müsste also annehmen, dass ebenso wie bei den Cyrussprüchen das Citat abgekürzt gegeben wäre.

e) Anderseits wollen wir allerdings auch nicht verhehlen, dass doch ein sachliches Moment existiert, welches mindestens die Annahme empfiehlt, dass sich Deuterojesaja auch schon vor der Abfassung dieses Buches mit dem persönlichen Ebed in seinen Weissagungen befasst hat, ganz abgesehen davon, dass es aus allgemeinen Gründen eigentlich schon selbstverständlich ist, wenn anders er auf ihn so grosse Hoffnungen gesetzt hat, wie aus den Stücken hervorgeht. Es ist nämlich dies, dass damit der letzte Rest des Bedenkens schwinden würde, welches man noch etwa dagegen trägt, dass er den Ebed ebenso wie den Cyrus als eine allen Zeitgenossen ganz vertraute Persönlichkeit einführt. Nötig ist deswegen natürlich die Annahme nicht; die Zeitgenossen besassen ja auch sonst ihre Ohren und wussten, was vorging, wen man als Ebed Jahwe bezeichnete und was man von ihm hoffte. Und 44, 26 wird thatsächlich derartiges als auch anderweitig bekannt vorausgesetzt.

Aber, wenn wir nun einmal annehmen, Deuterojesaja habe wirklich schon zuvor 42, 1—4; 42, 19—21; 49, 1—4; 50, 4—9; (51, 14—16;) 52, 13—15, die in gewissem Sinne immer wieder ein Ganzes bilden, in Bezug auf ihn gesprochen, so machen wir die überraschende Entdeckung, dass gerade diese Stellen sich ausschliesslich mit dem Ebed und seiner künftigen Verherrlichung den Völkern gegenüber beschäftigen, dass immer erst in dem, was folgt, darauf Rücksicht genommen wird, dass und welche Bedeutung seine Persönlichkeit auch für das ganze Volk habe. Erinnern wir uns nun weiter an das in § 4 Konstatierte, dass gerade das Thema der jetzigen Veröffentlichung war, Israel zu Gemüte zu führen, dass es auch Ebed sei und an den beseligen-

den Verheissungen, die in diesem Begriffe liegen, die zunächst dem Davidshause gegeben, teilnehmen solle, so möchte sich thatsächlich die Vermutung ergeben, dass Deuterojesaja früher mehr dem Davididen selbst seine künftige Herrlichkeit verkündet, nun aber diese Weissagungen für sein jetziges Buch neu redigiert und allen eine Wendung auf das Volk gegeben habe (vgl. das בְּרִית עָם und 42, 6. 22; 49, 5. 8; 50, 10; 53, 1 ff.) geradeso, wie er sich früher mehr mit der Persönlichkeit des Cyrus und jetzt spezieller mit dem, was er für das Volk thun wird, beschäftigt. So würde sich auch erklären, dass wir von beiden in dem Buche nicht mehr finden, als wir finden.

Wie gesagt, dies alles ist nur Vermutung, die ich zu prüfen bitte. Zu grösserer Sicherheit zu gelangen, erscheint mir unmöglich. Uns muss das Resultat genügen, dass die Ebedjahwestücke von Deuterojesaja selbst herrühren und von jeher integrierende Bestandteile seines auf uns gekommenen Buches waren. In Bezug auf die Frage, ob sie oder Teile von ihnen schon zuvor einmal publiziert waren, können wir vorläufig nur gewisse Möglichkeiten im Auge behalten.

Kapitel VI.

Versuch, die Persönlichkeit des Gottesknechts in der Geschichte ausfindig zu machen.

Wellhausen sagt in seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte S. 117: „Es wäre vermessen, von dieser Deutung (auf das Volk) abzuweichen und an ein Individuum zu denken. Die Annahme ist abenteuerlich, dass im Exil ein unvergleichlicher Prophet, womöglich von seinen eigenen Landsleuten zum Märtyrer gemacht, dann aber verschollen wäre.“ Gewiss, bei solchen Prämissen hielten auch wir den nun folgenden Versuch, die Per-

sönlichkeit des Gottesknechts ausfindig zu machen, für vermessen und abenteuerlich. Ganz anders aber liegt die Sache, wenn wir uns an das Resultat unserer Untersuchung in Kap. III erinnern, wo wir gefunden haben, dass es sich um einen Davididen handeln muss. Und nachdem wir nun in Kap. IV und V die notwendigen litterarkritischen Vorfragen erledigt haben, durch die wenigstens annähernd die Entstehungszeit der Ebedjahwestücke bestimmt ist,. treten wir mit ganz anderen Erwartungen an diese letzte Untersuchung heran. Da wir wenigstens einige Nachrichten über die Schicksale der Davidsfamilie nach der Zerstörung des Reiches besitzen, so darf die Möglichkeit nicht a priori als ausgeschlossen gelten, dass uns der Held Deuterojesajas auch irgendwie anderweitig aus der Geschichte bekannt ist.

§ 1. Serubbabel.

Wir haben gefunden, dass die Stücke sich mit einem Davididen beschäftigen, von dem man erwartete, dass er Israel aus dem Exile führen und das neue Gottesreich auf Erden aufrichten werde. Nun ist, auch wenn 538/37 eine Heimkehr stattgefunden hat, die Zeit des babylonischen Exils nicht so zu beschränken, wie man wohl früher gethan hat; auf alle Fälle war jene Heimkehr nur eine partielle. Das Bewusstsein, dass das Volk ein nach Babylon exiliertes sei, verlor sich erst mehr in den Tagen des Darius, noch mehr, als Esra eine grössere Gola heimgeführt hatte, vollständig noch nicht einmal dann. So gewinnen wir als den Zeitraum, in dem wir den Ebed zu suchen haben, zunächst den von 586 bis 435.

Nun ist uns in dieser Periode besonders die Persönlichkeit eines Davididen aus anderen Quellen näher bekannt, es ist Serubbabel. Gerade von ihm erzählt die jüdische Tradition, dass er (zum Teil) sein Volk aus dem Exil heimgeführt habe; dass er auch von den gleichzeitig lebenden Propheten Haggai und Sacharja als der Messias seines Volkes angesehen ist, hören wir aus den Büchern dieser selbst. Da ich nun darauf geführt wurde, dass sich dieser, getragen von der messianichen Erwartung seines Volkes in Auflehnung wider die persische Oberhoheit die Königs-

krone aufgesetzt habe und zur Strafe dafür getötet sei, so schien mir in meinem „Serubbabel" mit einem Schlage das ganze Rätsel gelöst zu sein: er und kein anderer müsse der bisher vergeblich gesuchte Ebedjahwe sein (S. 148—92). Während die drei ersten Ebedjahwestücke in ihrer ursprünglichen Gestalt auf ihn als noch Lebenden gedichtet seien, wäre das letzte und ebenso die Erweiterungen jener nach seinem Tode hinzugefügt uud so die ganzen in das deuterojesajanische Buch hineingearbeitet.

Die Kritik hat sich sehr eingehend gerade mit dieser Seite meiner Serubbabelhypothese beschäftigt, und fast von allen Seiten ist anerkannt, dass dieselbe bisher Dunkles in einem geradezu blendenden Lichte erscheinen lasse. Dennoch ist jene Identifizierung ganz überwiegend abgelehnt worden. Es ist allerdings manches gegen dieselbe aufgeführt, was besser ungeschrieben geblieben wäre, und für den Fortschritt der Sache wäre nicht viel verloren, wenn ich diese Argumente einfach ignorierte. Ich erlaube mir aber doch, an zwei Fällen zu exemplifizieren, in welcher Weise einige Fachgenossen sich mit neuen Problemen auseinandersetzen; vielleicht werden sie dann in Zukunft etwas vorsichtiger sein.

In dem Theologischen Litteraturbericht (1898 S. 408) thut Öttli meine ganze Hypothese mit folgenden Argumenten ab: a) Meine Bemerkung gegen Duhms Hypothese von dem sonst ganz unbekannt gebliebenen Rabbi richte sich gegen mich selbst. Dabei aber hatte ich doch gerade darzuthun gesucht, dass, ganz abgesehen von Serubbabels Vorgeschichte, die uns aus Haggai, Sacharja, zum Teil auch Esra wohlbekannt ist, sich in den Psalmen wie in den Klageliedern Erinnerungen an seinen Märtyrertod gehalten hätten. b) Sacharjas und Haggais messianische Weissagungen würden durch meine Verwertung derselben zu Produkten haltloser Schwärmerei. Indes, dass diese in Serubbabel den Messias gesehen, bleibt, ganz abgesehen von seiner Identifizierung mit dem deuterojesajanischen Ebedjahwe, bestehen (vgl. Hag. 2, 23; Sach. 3, 8; 6, 12 vgl. mit 4, 9) und ist fast allgemein anerkannt. Geworden aber ist er es nicht. Will Öttli also trotzdem den Ausdruck „haltlose Schwärmerei" auf ihre Erwartung anwenden, so ist das seine Sache, an den Thatsachen

wird dadurch nichts geändert. Leider hat er uns bis jetzt verheimlicht, wie er sich mit jenen Stellen abfindet. c) „Der Prophet, der den Serubbabel öffentlich als den ruhmvollen Träger der Davidsgnaden begrüsst hätte, musste nach dem jähen Sturz des Statthalters sich in den dunkelsten Winkel verkriechen, und Frechheit wäre es gewesen, wenn er nun das Scheitern dieser politischen Aktion und den Untergang des falschen Messias zum gottgewollten Schuldopfer für Israels Sünden gestempelt hätte.“ Öttli hat offenbar geglaubt, hiemit der Hypothese den Todesstreich zu versetzen. So leicht ist es denn doch nicht. Ich fordere nun Öttli auf, mir folgende kleine Anfragen zu beantworten: Ist nach seinem Dafürhalten der wunderbare Weg durch die Wüste, von dem 40, 3 ff.; 43, 19 f.; 48, 21; 55, 12 f. reden, Wirklichkeit geworden oder nicht? Haben die Völker durch den Triumph des Cyrus über Babel erkannt, dass es nur einen Gott gibt 45, 6, oder nicht? Ist Babylon von Cyrus zerstört, wie 47, 1 f. 8 f. angekündigt wird, oder nicht? Sind die Könige herbeigekommen und haben die zerstreuten Israeliten heimgebracht 49, 22 f. oder nicht? Ich bitte, hierauf Antwort zu geben, und, falls sie verneinend ausfallen sollte, weiter zu schliessen, Deuterojesaja habe sich in den dunkelsten Winkel verkrochen, es sei Frechheit gewesen, wenn er etwa, wie wir annehmen, in Kap. 50—55 sein Dennoch gerufen hätte. Ich habe bis jetzt gedacht, das Sichverstecken etc. nach einer äusserlich nicht erfüllten Weissagung sei Sache der heidnischen Auguren und Magier, während vom Jahwepropheten in erster Linie das herrliche Wort Jes. 40, 31 gelte. Übrigens verweise ich Öttli auf Giesebrecht: D. Berufsbegab. d. Proph. S. 97—109.

Freilich dieser ist gerade der zweite, mit dem ich mich etwas näher auseinanderzusetzen habe. Derselbe gibt seiner Einsprache in der Orientalistischen Litteraturzeitung 1899 S. 150 einen etwas wissenschaftlicheren Anstrich. Er sagt: „Dass Jes. 53 auf einen Aufrührer gedichtet sei, der dem Perserkönig seinen Treueid brach, ist nach der einhelligen Tradition der kanonischen Propheten undenkbar, die jede Auflehnung gegen die noch so brutale weltliche Obrigkeit als „Trug“ brandmarken, von Jes. 28, 15 bis auf Ezechiel, und steht mit Jes. 53 in Wider-

spruch, nach dem „kein Betrug“ an dem Ebedjahwe sein soll. Überhaupt ist es prophetische und später pharisäische Moral, „das Rechte thun und Gott den Weltlauf überlassen“ und dieses bildet auch die Grundlage von Jes. 40—55 vgl. 50, 7.“ Nun wird ja zunächst auch Giesebrecht zugeben, dass Jes. 53 erst nach Ezechiel geschrieben und dass sich schon die Stellung dieses zu den Weltmächten seit dem Falle Jerusalems einigermassen geändert hat vgl. Ez. 34—39; Hag. 2, 21 ff.; Sach. 2, 1 ff. Es dürfte weiter Giesebrecht nicht verborgen bleiben können, dass der „Erzbetrüger“ nach seinem Kanon Deuterojesaja selbst gewesen sein müsste, denn kaum einer hat sich frecher gegen die weltliche (babylonische) Obrigkeit aufgelehnt als dieser vgl. 46, 1 f.; 47, 1 ff., durch seine Hoffnungen auf Cyrus sich des Hochverrats schuldig gemacht und seine Volksgenossen zu eigenmächtigem Handeln gegen die Oberherren zu verleiten gesucht 48, 21 etc. Was aber die Bemerkung anbetrifft, es sei prophetische und pharisäische Moral gewesen, Gott den Weltlauf zu überlassen, so darf ich wohl annehmen, dass Giesebrecht nur nicht so weit gekommen ist zu lesen, was ich z. B. S. 46, 175 geschrieben hatte, wo ich nachdrücklich betonte, dass man offenbar alle weltlichen Mittel der Auflehnung zurückwies und nur den Titel und die Krone, entsprechend Sach. 3—6, als eine unmittelbare Gottesgabe hinnehmen wollte. Anderseits muss doch nach Jes. 53, 3 f. etwas vorgelegen haben, wodurch der Schein entstehen konnte, den Ebed träfe eine wirkliche Schuld. Gerade in diesem von Giesebrecht urgierten Punkte würde sich also alles vorzüglich reimen. Auf die „hübsche Behauptung“ aber, die er mir am Schlusse der Rezension imputiert, werde ich erst dann reagieren können, wenn er sie mir aus „Serubbabel“ als die meinige nachgewiesen hat; sie ist ein Zerrbild von dem, was ich S. 154 gesagt. Übrigens dürfte Giesebrecht aus unserer Ausführung III § 1 ersehen können, dass das, was ich hier wirklich behauptet hatte, vollständig richtig ist.

Wäre also nicht mehr gegen meine Hypothese einzuwenden, als von diesen Seiten geschehen, dann wäre es wohl um sie bestellt. Nun aber ist thatsächlich von der Kritik besonders auf zwei wunde Stellen derselben der Finger gelegt. In der Theo-



logischen Rundschau II 1 S. 27 f. sagt Nowack: „Darüber kann schwerlich ein Zweifel sein, dass die grosse Masse, welche in dem Ebed den von Gott Geschlagenen sieht, im Gegensatz zu ihm im ganzen von grösseren Leiden verschont ist: die, welche sie verdient hatten, sind auf ihn gekommen. Und dies Bekenntnis soll aus dem Munde derer kommen, über die eine derartige Katastrophe hereingebrochen ist, wie sie S. annimmt, bei der Jerusalem abermals zerstört, der Tempel ausgeraubt und geschändet, die Mauern zerstört, die Thore verbrannt und ein nicht geringer Teil der Gola vernichtet ist? Hier liegen m. E. unüberwindliche Schwierigkeiten.“ In der That, das ist ein sachliches Argument. Ich selbst war bereits Serubb. S. 164 auf dasselbe geführt, hatte mich aber bei einem Hinweis auf das נִרְפָּא 53, 5 beruhigt, in dem liege, dass das Volk zwar auch gestraft, aber doch in seinem Bestande gerettet sei. Und doch muss ich jetzt zugeben, dass kaum nach der Katastrophe, wie ich sie mir nach Serubb. S. 46—66 vorstellen muss (vgl. S. 77—90) noch von einem geheilten Volke geredet werden konnte.

Zweitens sagt in der Deutschen Litteraturzeit. 1899 N. 7 Meinhold: „Nach S. ist Serubb. bei der Heimkehr ein unmündiges Kind. Von dem kann natürlich nicht gesagt werden, dass es die Aufgabe hatte, Israel aus der Verbannung zu führen. Demnach kann 49, 5 f. nicht auf Serubb. bezogen werden.“ Auf diese Schwierigkeit hatte ich selbst schon Serubb. S. 157 ff. aufmerksam gemacht und geglaubt, dieselbe heben zu können. Auch hat Meinhold nicht genügend beachtet, dass man die Stelle ja nicht notwendig auf die Heimkehr von 538/37, die thatsächlich einigermassen ins Wasser gefallen war, zu beziehen brauchte, sondern auf eine spätere vgl. z. B. Sach. 6, 10. Dennoch leugne ich nicht, dass auch dies Argument uns bestimmen müsste, den Ebed in einem älteren Davididen zu suchen, falls wir einen solchen ausfindig machen könnten.

Anderseits hat es ja auch nicht an Bestätigungen meiner Hypothese gefehlt. Zunächst sprach sich Kittel, wenn auch mit aller Reserve, für dieselbe aus, als die gegenwärtig beste Lösung und begründete sie innerlich zugleich noch mehr, indem er die Jes. 53 zum Ausdruck kommende Vorstellung als die die ganze

vorexilische und exilische Gedankenentwicklung Israels krönende erwies (z. Theol. d. a. T. S. 26—31). Ausserdem wurde ich inzwischen von Dr. Chajes darauf aufmerksam gemacht, dass schon 7 Jahre vor mir 1890 M. Friedmann in einer Broschüre „S'rubabhel“ betitelt, in der Hauptsache ganz dasselbe wie ich behauptet hätte; nur meint er, dass es sich nicht um den Tod, sondern eine neuerliche Deportation des schon im Kerker geborenen Serubbabel handle. Teils der Umstand, dass die Broschüre in Wien im Selbstverlage erschienen, teils dass die Behandlung keine streng wissenschaftlich methodische ist — er identifiziert z. B. sogar Serubbabel und Schealthiel, ohne das analoge ben Jozadaq Hag. 2, 4 etc. zu berücksichtigen —, hat es wohl bewirkt, dass sie mir wie wohl allen Fachgenossen unbekannt geblieben war. Ich benutze daher gerne hier die Gelegenheit, mein Versäumnis nachzuholen und auf dieselbe aufmerksam zu machen. Kann ich ihr jetzt in vielen Punkten auch noch weniger beistimmen, als ich vor zwei Jahren noch gekonnt hätte, so bestärkt mich doch dies vollständig unabhängige Zusammentreffen mit ihm — und mit Kittel lag die Sache ja ähnlich — in der Überzeugung, dass ich mich nicht auf einem vollständig falschen Wege bewegt habe.

Trotzdem es also nicht an Momenten gefehlt hat, die mich ermutigen könnten, auf der im Serubb. betretenen Bahn direkt weiter zu gehen, sehe ich mich veranlasst, meine eigene Hypothese in Bezug auf das deuterojesajanische Problem wieder zurückzuziehen, oder besser gesagt, da der eigentliche Kern, die Beziehung auf einen exilischen Davididen bleibt, dieselbe in einer neuen Gestalt vorzutragen. Hiezu bestimmen mich folgende Gründe. a) Die beiden soeben besprochenen, von Nowack und Meinhold erhobenen Einwände.

b) Das einzige, was unmittelbar für die Persönlichkeit Serubbabels in die Wagschale fiel, waren die von mir Serubb. S. 153 geltend gemachten Argumente 1) und 2). Alles andere (S. 154—74) bewies direkt nur, dass es sich um einen Davididen handelte, der im Exile gelebt und für das Volk gelitten, von dem man aber die Rettung aus dem Exile erhofft hätte. Nun bestätigt zwar das Faktum, dass Serubbabel von Haggai und

Sacharja als Knecht Jahwes bezeichnet wird, der Hohepriester Josua z. B. hingegen nicht, unsere Behauptung von III § 6, dass die exilischen Juden in erster Linie bei jenem Titel immer an einen Davididen dachten; es ist aber natürlich damit nicht ausgeschlossen, dass Deuterojesaja mit demselben Titel schon Serubbabels Vater oder Grossvater bezeichnet hätte. In diesem Falle würde dann jene Benennung nur die Hoffnung ausdrücken, dass die diesen wie schon dem Ahn David gegebenen Verheissungen in Serubbabel realisiert werden sollten. — In 53, 2 weiter könnte zwar eine direkte Anspielung auf den Namen Serubbabel vorliegen, in dieser Form halte ich meine Behauptung von Serubb. S. 153, 63 trotz Bertholets wegwerfender Gegenbemerkung vollständig aufrecht. Als ein zwingendes Argument ist das aber natürlich schon früher von uns nicht angesehen, weil auch eine rein sachliche Deutung des Verses auf das Elend oder den Aufenthalt des Ebed im Exil möglich ist.

c) Von zwingender Kraft aber werden für uns jetzt die in Kap. IV und V gewonnenen litterarkritischen Resultate bezüglich der Entstehungszeit des deuterojesajanischen Buches und speziell der Stücke. Die Prämissen, mit denen wir an diese letzte historische Untersuchung herantreten, sind dadurch für uns mit einem Schlage ganz andere geworden als vor 2 Jahren. Während wir damals guten Grund zu haben glaubten, eine Komposition des deuterojesajanischen Buches in den beiden letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts anzunehmen, womit dann gegeben war, dass sich unsere Blicke sofort auf Serubbabel richten mussten, hat unsere neuerliche Untersuchung dargethan, dass das Buch als Ganzes noch nach Babylon gehört. Wir haben weiter gefunden, dass die Stücke so organisch mit dem übrigen Buche zusammengehören, dass eine Losreissung derselben für eine spätere Zeit geradezu unmöglich wird, dass übrigens auch wenigstens die beiden ersten derselben selbst uns offenkundig und direkt nach Babylon verweisen. So erscheint es nun als eine zwingende Konsequenz unseres litterarkritischen Resultates, die Persönlichkeit des Ebed vor dem geschichtlichen Auftreten Serubbabels zu suchen, da nach unserem Ergebnis dieser überhaupt erst um 540 geboren ist.

d) Endlich kommt noch ein neu gewonnenes exegetisches Resultat für uns bestimmend hinzu, die Identifizierung des Ebed mit Serubbabel aufzugeben. Das, was dieselbe so bestechend machte, war vor allem der Umstand, dass wir glaubten, sichere Anzeichen dafür finden zu können, dass dieser den Märtyrertod für sein Volk gestorben sei. Damit drängte sich von selbst der Gedanke an Jes. 53 auf. Nun aber wird sich uns in § 4 ergeben, dass, so wenig wir von jener geschichtlichen Hypothese abzugehen Grund haben, die Deutung von Jes. 53 auf einen Märtyrertod auf einem Jahrhunderte alten exegetischen Missverständnis beruht, dass vielmehr in demselben nur von einer Exilierung und Einkerkerung des Ebed die Rede ist. Und damit ist dann gerade von unseren historischen Prämissen aus eine Deutung auf Serubbabel unmöglich.

§ 2. Schealthiel und Scheschbazzar.

Somit sind wir gezwungen, zunächst eine Generation rückwärts zu schreiten. Nach unserer jetzigen zeitlichen Ansetzung des deuterojesajanischen Buches (Kap. IV) und damit zugleich der Stücke (Kap. V) erschiene es wohl als das Natürlichste, eine Identifizierung des Ebed mit einem der sieben Söhne zu versuchen, die dem Jojachin im babylonischen Exil geboren wurden und die um das Jahr 540 zu Männern herangewachsen waren vgl. 1 Chron. 3, 17 f. Und zwar sind es unter ihnen besonders zwei, auf die sich die Aufmerksamkeit richten müsste.

In erster Linie käme natürlich in Betracht der Erstgeborene, Schealthiel, der schon als solcher vor allem als Träger der dem David gegebenen Verheissungen angesehen werden musste. Noch ein anderer Umstand möchte für ihn in die Wagschale fallen. Es ist die geradezu auffallende Betonung bei Haggai, dass Serubbabel ein Sohn Schealthiels sei 1, 1. 12. 14; 2, 2. 23, sogar in der direkten Anrede. Es legt das fast die Vermutung nahe, dass gerade als Sohn Schealthiels jener für den Propheten als Träger der grossen Erwartungen, die er an ihn knüpft, in Betracht gekommen wäre, wie durch die mehrfache Erwähnung Jozadaqs, des Vaters Josuas, auf die legitime Fortsetzung des

vorexilischen Priestertums hingewiesen wurde 1 Chron. 5, 41. Das feststehende Faktum, dass Schealthiel nicht die Juden heimgeführt hat, sondern ein anderer, würde dann plötzlich durch Jes. 50, 4 ff.; 53, 1 ff. eine überraschende Erklärung finden. Es kommt aber noch ein zweiter Sohn Jojachins in Betracht, es ist Schenazzar. Falls die Kombinierung dieses Namens mit Scheschbazzar, welche besonders Meyer (Entsteh. des Judentums S. 77 bis 79) versucht hat, die allerdings noch gewichtigen Bedenken unterliegt (vgl. Studie II Kap. I), sich bestätigen sollte, würde die Entscheidung für ihn sehr dadurch empfohlen, dass derselbe thatsächlich bis zu einem gewissen Grade Jes. 42, 1 ff.; 49, 1 ff. erfüllt, nämlich die erste Gola der Juden aus Babylon heimgeführt hat Esra 1, 8. 11; 5, 14.

Dennoch stellen sich auch diesen Identifizierungen schwer zu überwindende Schwierigkeiten entgegen. a) Das Argument, welches so oft gegen unsere Deutung auf Serubbabel ausgespielt ist, dass nämlich die israelitische Tradition schlechterdings keine Erinnerung daran bewahrt hat, dass einer dieser beiden Männer einmal Gegenstand so grosser Erwartungen gewesen wäre, würde hier allerdings schwer ins Gewicht fallen. So wenig wir ihm dort eine Bedeutung zuerkennen konnten, weil wir aus Haggai und Sacharja wissen, was man von Serubbabel gehofft, aus den Psalmen, wie man seinen Sturz beklagt hat, so gewiss müssen wir selbst hier dies Argument ins Feld führen. b) Unsere in § 4 zu führende exegetische Untersuchung von Jes. 53 wird uns zeigen, wie schon soeben in § 1 angedeutet, dass es sich nicht einfach um einen Mann handelt, der im Exile gelebt hat, in demselben aufgewachsen ist, sondern der selbst erst exiliert ist und gerade dabei all das Leid hat erdulden müssen. Damit aber kommen diese beiden Männer von selbst in Wegfall, falls man eben nicht mit Friedmann die Hypothese einer Rückdeportation aufstellen will. c) Gegen den zweiten Vorschlag spricht endlich noch, dass auch bei der Deutung von Jes. 53 auf ein Leid mit nachfolgendem Märtyrertode wir doch wieder gezwungen wären, Entstehung der beiden letzten Stücke in Jerusalem anzunehmen, was nach unseren Untersuchungen in Kap. IV und V zwar nicht, wie bei 42, 1 ff.; 49, 1 ff., geradezu unmöglich wäre, aber doch



sehr schweren Bedenken unterliegt. Und da wir gefunden haben, dass schon 42, 19—21; 49, 4 das Leiden des individuellen Ebed kennen und auf dasselbe anspielen, so würde durch die Identifizierung mit Schenazzar schliesslich die ganze nachgewiesene Einheitlichkeit des in Babylon verfassten Buches wieder zerrissen.

So gewiss also die Forschung, falls sie unsere nun in § 3 und 4 folgende Untersuchung ablehnen sollte, gezwungen wäre, immer wieder auf einen dieser beiden Männer, und zwar wahrscheinlicher auf den ersten allen argumenta e silentio zum Trotz zurückzugreifen — Studie II wird uns lehren, dass wir thatsächlich über die Ereignisse des Jahres 538/37 nichts weiter besitzen als ein 100 Jahre später geschriebenes Schriftstück eines Ammoniters —, so gewiss bliebe es ein Notausweg. Es liesse sich freilich nichts weiter dagegen sagen, aber auch nichts dafür. Die Forschung müsste sich schliesslich jener Siebenzahl der Söhne Jojachins gegenüber mit einem ignorabimus begnügen.

§ 3. Schicksale und Beurteilungen Jojachins.

Dennoch haben wir wenigstens den Versuch zu machen, noch einen Schritt weiter rückwärts zu schreiten, in die demnächst ältere Generation. Aus ihr kann nur eine uns durch die Geschichte bekannt gewordene Persönlichkeit in Betracht kommen, es ist Jojachin. Die nackten Daten, die wir aus seinem Leben kennen, sind die, dass er im Jahre 596 (bezw. 97) 18 Jahre alt von Nebukadnezar entthront, nach Babel deportiert und daselbst eingekerkert ist, dass er aber im Jahre 561, also im Alter von 53 Jahren von Evil-Merodach begnadigt, aus der Haft entlassen und mit grossen Gunstbezeugungen bei Hofe überschüttet ist, dass ihm dann in Babylon 7 Söhne geboren sind. Vgl. 2 Reg. 24, 8—17; 25, 27—30; 1 Chron. 3, 16—18. Ein Ahnen, dass dieser Mann der Ebedjahwe sei, hat sich im Judentum hie und da geregt; tiefer auf die Frage eingegangen ist aber noch nie jemand.

Zwei Einwände wird man gegen die Identifizierung des Gottesknechts mit Jojachin erheben, um sie a limine abzuweisen.

1) Der erste wird der sein, dass dieser beim Ausgang des



Exils nicht mehr könnte gelebt haben. Das wäre nun zwar kein zwingendes Gegenargument. Es blieben auch bei dieser Annahme zwei Auswege. a) Da sich uns als vollständig feststehend in Kap. V nur ergeben hat, dass die Ebedjahwestücke von Deuterojesaja selbst herrührten und im Ausgange des Exils von ihm in sein jetziges Buch aufgenommen seien, so könnte er sie schon bald nach 561 auf Jojachin gedichtet und später in einer besonderen Absicht seinem Buche eingearbeitet haben. Freilich würden sich für uns bei dieser Annahme manche Schwierigkeiten ergeben. Wir fanden in V § 6, dass die Annahme eines älteren Citats bei 42, 5—9 auf jeden Fall ausgeschlossen, dass aber hier ebenso wie 43, 10 und 49, 8 f. von dem Ebed als einem noch Lebenden geredet würde, während allerdings 44, 26; 50, 10 auch nach seinem Tode gesprochen sein könnten. Auf alle Fälle müssten wir uns also in dieser Annahme getäuscht haben und entweder, wie wir's im Serubb. versuchten, die Stellen auf den zwar schon gestorbenen, aber als wiederkehrend erhofften Ebed deuten, oder annehmen, die zunächst im Hinblick auf Jojachin verfassten Stücke seien am Ende des Exils von Deuterojesaja auf das Volk umgedeutet (ähnlich Kittel), oder endlich, er hätte dieselben nun rekapituliert in Hinblick auf einen Nachkommen des ursprünglichen Ebed.

b) Damit aber kommen wir schon auf eine zweite Möglichkeit, und sie dürfte unbedingt zu bevorzugen sein. Bekanntlich lebt nach alttestamentlicher Anschauung der Mann in seinen Nachkommen fort Gen. 48, 16; Ex. 20, 5 f. etc. Das gilt ganz besonders von der gens davidica. Wenn von einem einzelnen König gesagt wird, er soll ewig herrschen, so ist selbstverständlich gemeint, er in seinen Nachkommen, sein Geschlecht vgl. Ez. 34, 23 f.; 37, 24 f.; Jes. 9, 6; Hos. 3, 5; Micha 5, 3 etc. Das, was von der Zukunft, gilt in diesem Falle aber auch von der Vergangenheit; was dem Ahn David widerfahren, hat seine Bedeutung für alle seine Kinder und Kindeskinder vgl. Ps. 18, 51; 89, 4. 20 f.; 132, 1 ff. etc.; dafür haben wir bei Deuterojesaja selbst einen Beleg 55, 4 ff. Wenn gesagt wird: David ist zum Herrscher über Nationen bestimmt, so ist natürlich auch wieder gemeint: in ihm sein ganzes Geschlecht. Wenden wir das auf

unseren Fall an. Es wäre möglich, dass entsprechend Ez. 34, 23 f. etc. gesagt wird: der Ebed hat das und das gelitten, und gemeint ist: das Davidsgeschlecht in einem bestimmten Vertreter, und anderseits: dem Ebed wird das und das verheissen, d. h. dem Davidsgeschlecht in seinem jeweiligen Vertreter. Ist damit unbedingt gesagt, dass der Vertreter im Falle a und der in b identisch sind? Keineswegs. Sie können ganz verschiedene Persönlichkeiten sein und doch einem Schriftsteller zusammenfallen, insofern sie beide Vertreter desselben Davidgeschlechts, d. h. Ebed Jahwe sind. Das Geschlecht hat in dem Vater entsetzlich Schweres erlebt und dasselbe Geschlecht wird in dem Sohn zu den höchsten Ehren kommen; dies gilt dem Vater zugleich mit wie jenes dem Sohn. So wird trotz der Beziehung des Ebed Jahwe auf das Davidsgeschlecht die individuelle Deutung vollständig gewahrt, indem das Leid wie die Erhöhung sich in einem geschichtlichen Repräsentanten vollziehen. Gewiss ist diese ganze Auslegung erst eine ferner liegende Annahme. Besonders 49, 4. 5. wird immer als nächstliegende die erscheinen lassen, dass der leidende Vertreter der gens, von dem 42, 19—21; 49, 4; 50, 4 bis 9; 52, 14 und 53, 1—10 handeln, und der, dem die Wiederaufrichtung des Reiches unmittelbar verheissen wird 42, 1 ff.; 49, 1 ff.; 52, 15; 53, 11 f. thatsächlich auch unmittelbar dieselbe Persönlichkeit sind. Aber vorausschicken mussten wir diese Möglichkeit, damit man nicht glaube, die ganze Identifizierung des Gottesknechts mit Jojachin hinge an dem einen dünnen Faden unserer Unkenntnis des Todesjahres dieses. Wir kommen auf diese Möglichkeit noch im § 5 zurück.

Vorerst aber haben wir doch zu fragen: liegt denn irgend ein zwingender Anlass zu der Annahme vor, Jojachin habe die letzten Jahre des Exils nicht erlebt? Keineswegs. Er war im Jahre 539 gerade 75 Jahre alt, das ist ja zwar schon ein ganz schönes, immerhin aber doch durchaus noch normales Alter. Nun hat die israelitische Tradition ja noch das Bewusstsein daran festgehalten, dass unter den 538/37 Heimgekehrten manche gewesen seien, die den ersten Tempel gesehen und sich desselben sehr gut noch erinnern konnten vgl. Esra 3, 10 ff.; Hag. 2, 3. Es ist z. B. möglich, dass auch der Hohepriester Josua zu diesen

gehörte, denn, war er der Erstgeborene Jozadaqs, des letzten vorexilischen Oberpriesters, so ist es, da dieser die Würde doch nicht schon in ganz jungen Jahren wird erhalten haben, sehr wahrscheinlich, dass sein Erstgeborener schon in Jerusalem geboren war. Vgl. 1 Chron. 5, 41. Warum könnte nicht also auch Jojachin sehr gut 539 noch gelebt haben?

Aber liegt nicht in 2 Reg. 25, 27—30 vgl. Jer. 52, 31—34 ein deutlicher Hinweis darauf, dass Jojachin schon, bevor das Ende des Exils herannahte, muss gestorben sein? Ich habe mich allerdings vergeblich bemüht, diese Ansicht irgendwo klar ausgesprochen und begründet zu finden, zweifle aber doch nicht auf Grund der beiläufigen Bemerkungen, dass dieselbe die herrschende ist. Diese Bemerkungen lauten meistens so: 2 Reg. 25, 27—30 ist die Epitome der Königsbücher, diese sind noch vor Ende des babylonischen Exils abgeschlossen; in jener wird schon vorausgesetzt, dass Jojachin gestorben ist: folglich muss er vor dem Ende des Exils schon gestorben sein.

Indes dieser Folgerung müssen wir von Anfang bis zu Ende widersprechen. Zunächst muss daran erinnert werden, dass sich neuerdings immer klarer herausstellt, dass die Königsbücher auch noch einige nachexilische Zusätze erhalten haben (vgl. in 1 Reg. 8 etc.). Könnte nicht die Epitome in erster Linie für einen solchen gehalten werden? Nun ist ja allerdings sicher, dass die eigentliche Komposition derselben durch den sogen. zweiten Deuteronomisten im babylonischen Exil zum Abschluss gekommen ist. Diese Überarbeitung wird aber wahrscheinlich noch vor dem Jahre 561 stattgefunden haben, denn einmal würden sonst wohl 1 Reg. 9, 1 ff.; 2 Reg. 17, 7 ff.; 21, 7 ff. verheissungsvoller lauten, es wäre nicht unbedingt nötig gewesen, die alten Verheissungen aus D^1 von dem ewigen Bestehen der davidischen Dynastie in dieser Weise einzuschränken. Und sicher wäre zweitens bei dem sonstigen religiösen Pragmatismus von D^2 Jojachin selbst im anderen Falle nicht unter das Verdikt von 2 Reg. 24, 9 gestellt. Aber mag auch D^2 erst nach 561 geschrieben haben und nur vor der Zeit, in der die Rettung durch Cyrus herannahte, es wäre damit auf keinen Fall gesagt, dass 2 Reg. 25, 27 ff. auch noch vor diese Zeit fallen musste. Im Gegenteil, die Herleitung

dieses Abschnittes von einem anderen als D^2 ist bei dem so stark ausgeprägten Vergeltungsglauben dieses, der den Widerspruch zwischen 24, 9 und 25, 27 ff. nicht ertragen hätte, nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Dann wäre der Abschnitt also thatsächlich von einem anderen am Ende des Exils oder noch später hinzugesetzt, um die Bücher verheissungsvoll ausklingen zu lassen. Von dem sprachlichen Charakter der deuteronomistischen Schule zeigt sich ja nichts in ihm.

Aber auch das zugegeben, so wird man uns entgegenhalten, auf jeden Fall lag doch Jojachins Tod hinter unserm Epitomator; dass derselbe aber in der Cyrusperiode noch etwas Besonderes erlebt hätte, wusste dieser nicht. Indes ist die erste Annahme wirklich richtig? Man folgert sie aus 2 Reg. 25, 29 f. vgl. mit Jer. 52, 33 f. Was nun die Textüberlieferung anbetrifft, so dürfte zunächst die doppelte Lesung עַד יום מותו כל יְמֵי חַיָּיו als eine überladene sicher zu korrigieren sein; es fragt sich aber, welche von den beiden Zeitbestimmungen zu streichen ist. Trotz 2 Reg. 25, 30 vermute ich die zweite, und zwar, weil diese als Anhängsel aus v. 33 sich nach dem מותו schon bestens daraus erklärt, dass man das Buch nicht unheilvoll wollte ausklingen lassen vgl. Jes. 66, 24 etc., thatsächlich fehlt sie denn auch in LXX; ein Einschub der ersten hingegen wäre unerklärlich. Ob nun der Text des Königsbuches seinerseits wieder einfache Verkürzung des Jeremiatextes ist, oder dieser eine selbständige Parallelüberlieferung zu jenem, das wird sich wohl nie entscheiden lassen. Jedenfalls haben wir also in dem letzten Verse sowohl mit der Ursprünglichkeit der Lesart: כל יְמֵי חַיָּיו wie mit der עַד יום מותו zu rechnen. Übrigens ist es für den Sinn fast irrelevant.

Enthalten nun die beiden Verse einen formalen Hinweis darauf, dass Jojachin zur Zeit, da sie geschrieben wurden, schon tot war? Will man die Suffixe auf Jojachin beziehen, so wäre das nicht einmal im Falle der letzteren Lesart sicher, geschweige der ersten. Denn gesetzt, es lag, wie das doch wahrscheinlich ist, ein Dekret des babylonischen Königs vor, des Inhalts, Jojachin solle lebenslänglich an der Hoftafel verpflegt werden, so konnte sich schon zu seinen Lebzeiten ein Schriftsteller so ausdrücken,

wie hier geschieht vgl. Jes. 38, 15; v. 29 b wäre dann ein Finalsatz vgl. Jes. 5, 14; 52, 10 b; Num. 24, 17; Lev. 14, 26; König: Lehrgebäude III S. 515, und das נְתֻנָה wäre dann nicht so sehr mit „geben“ als mit „gewähren, verleihen“ zu übersetzen vgl. Job 9, 18; Prov. 3, 34 u. s. w. Was aber bürgt uns dafür, dass die beidesmaligen Suffixe sich auf Jojachin und nicht vielmehr auf Evil-Merodach beziehen? Dieser ist Subjekt in v. 27. 28 und 29 a, auf diesen bezieht sich das unmittelbar vor חַיָּיו stehende Suffix in לְפָנָיו. Er ist auch wieder ideelles Subjekt in v. 30, und die letzte Person, die unmittelbar vor dem חַיָּיו (bezw. מוֹתוֹ) genannt wird, ist nicht Jojachin (לוֹ), sondern der babylonische König. Ist daher nicht die Beziehung der Suffixe auf diesen ungleich näher liegend?

Eine rein formale Betrachtung des Abschnittes zeigt also nur, dass zwar nicht ausgeschlossen ist, dass Jojachin bereits gestorben war, als die Epitome geschrieben wurde, dass aber wahrscheinlicher ist, die Verse blicken nur auf den Tod Evil-Merodachs zurück, während dessen Regierungszeit sich Jojachin der grossen Gnadenbezeugungen zu erfreuen hatte. Es scheint mir aber eine sachliche Erwägung diese Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit zu erheben. Bekanntlich hat Evil-Merodach kaum zwei Jahre regiert 562/61—561/60, dann wurde er auf Anstiften Neriglissars, des Führers der unzufriedenen Partei, ermordet und dieser selbst bestieg den Thron.[1]) Es ist selbstverständlich, dass

[1]) Durch zwei Gründe bestimmt, hat Tiele (Gesch. Bab. S. 457, 64) die Befreiung Jojachins erst in die Regierungszeit Neriglissars verlegt: erstens weil dieser uns in seinen Inschriften als ein besonders edelmütiger Fürst entgegentrete, während Evil-Merodach einen gegenteiligen Ruf genossen habe. Doch da wird in bedenklicher Weise übersehen, dass das, was an den Juden gethan, für diese eine edle That war, vom Standpunkte der babylonischen Priesterschaft aus gerade das Gegenteil sein konnte. Im übrigen vgl. Neriglissars scharfe Bemerkungen gegen Nebenbuhler und Rebellen 2) I. 36 f. II 1 f. Zweitens soll die Angabe des 37. Jahres der Gefangenschaft in das Jahr 560 hinabführen. Doch da kann 597 als erstes, 561 als letztes gerechnet sein. Vgl. auch Jer. 52, 28, Köhler: Bibl. Gesch. II. 2. S. 483, Hommel: Gesch. Bab. S. 773. Und sollten wirklich die Juden den Namen eines so grossen Wohlthäters ihres Volkes so bald vergessen und mit einem vertauscht haben. dessen Träger eine kurze ruhmlose Regierungszeit durchlebt?

damit auch die gute Zeit für Jojachin, den besonderen Günstling Evil-Merodachs, ein Ende hatte. Winckler hat wohl nicht unrichtig vermutet, dass neben anderen Umständen auch gerade jene humane Bevorzugung des jüdischen Königs der Priesterpartei, deren Urteil über Evil-Merodach uns noch bei Berossus erhalten ist, ein Dorn im Auge war. Beziehen wir nun das כֹּל יְמֵי חַיָּיו in der gewöhnlichen Weise auf Jojachin, so würde hieraus folgen, dass derselbe noch in der kaum zweijährigen Regierungszeit Evil-Merodachs, also schon etwa ein Jahr nach seiner Entlassung aus der Haft gestorben wäre. Das ist aber schlechterdings unmöglich, da ihm nach derselben noch sieben Söhne geboren sind. Denn die starken Ausdrücke von seiner Kerkerhaft 2 Reg. 25, 27 f. machen die Annahme doch einfach unstatthaft, dass er während derselben Umgang mit seiner Frau bezw. seinen Frauen habe pflegen können. Vgl. auch Jer. 22, 30; Matth. 1, 12. Das אַסִּר 1 Chron. 3, 17 blieb natürlich auch nachher noch seine Bezeichnung als eines Exilierten vgl. Jes. 42, 7 etc. Dagegen reimt sich mit einem Male alles vorzüglich, wenn man jene Suffixe auf Evil-Merodach bezieht. Dann bestätigt die Epitome nur, was wir anderweitig schliessen müssen, dass Jojachins besonderes Glück mit dem Todestage Evil-Merodachs wieder ein Ende gehabt hat, ohne dass damit gesagt wäre, er sei von neuem eingekerkert. Dann ist die Epitome bald nach dem Sturze seines Gönners dem Königsbuche angehängt zu einer Zeit, in der Jojachin noch lebte. Kurzum, wir sind a priori durchaus zu der Annahme berechtigt, dass dieser die Cyrusperiode noch erlebt hat.

2) Es wird aber noch ein anderer und auf den ersten Blick stärkerer Einwand erhoben werden, um eine Identifizierung dieses Königs mit dem Ebed a limine abzuweisen. Ich sehe schon förmlich im Geiste voraus, wie einige oberflächliche Beurteiler besonders unter Hinweis auf Jes. 53, 9 mit Entrüstung die Zumutung zurückweisen werden, hier an Jojachin zu denken, da derselbe doch mindestens ein ebenso starker, wenn nicht gar ein stärkerer Sünder als alle seine Volksgenossen gewesen wäre. Doch gemach, prüfen wir lieber erst in aller Ruhe, welcher Art eigentlich das Urteil des Volkes über Jojachin

gewesen. Der Irrtum dürfte dann vielleicht auf jener Seite liegen.

a) Hören wir also zuerst das Königsbuch, welches naturgemäss am meisten auf der Peripherie stehen bleibt. Es erzählt uns, dass Jojachin mit 18 Jahren zur Regierung gekommen, drei Monate geherrscht hätte „und er that, was Jahwe missfiel, ganz wie sein Vater gethan hatte“ 2 Reg. 24, 9. Dass dies kein sittliches Verdikt über ihn ist, braucht wohl kaum erst bewiesen zu werden. Es ist das schablonenmässige Urteil, welches der Deuteronomist über alle die Könige fällt, die nicht wie Hiskia und Josia eine kultische Reform versucht haben. Die Frage, ob ihm, auch wenn er es gewollt hätte, in den drei Monaten seiner Regierung, während welcher die babylonischen Truppen sich schon auf dem Vormarsche gegen Jerusalem befanden, die Gelegenheit zu einer solchen Reform überhaupt gegeben war, legt er sich natürlich gar nicht vor. Der König ist von einem schweren Unglück betroffen, das muss seinen Grund gehabt haben, und dieser besteht dann selbstverständlich in der Belassung der kultischen Missstände, der Missethat, an der Israel überhaupt zu Grunde gegangen. (Vgl. auch Stade, Gesch. d. V. Isr. I S. 680.) Dass in dieser Beziehung der Deuteronomist nichts positiv Schlimmes zu sagen wusste, folgt schon daraus, dass er 24, 19 den Nachfolger Zedekia nicht in Parallele zu ihm, sondern zu Jojakim stellt.

Das Königsbuch weiss daneben aber auch eine sehr edle That von ihm zu berichten. Als Nebukadnezar den von Jojakim verweigerten Tribut eintreiben will und die Stadt belagert, da begiebt sich Jojachin mit dem ganzen Hofe zu ihm hinaus und wird dann gefangen abgeführt. Was bedeutet dies וַיֵּצֵא 2 Reg. 24, 12? Einfach die Übergabe der Stadt? Was dabei die Mutter und gar die Eunuchen sollten, sieht man nicht ein; um gefangen zu werden, hätte der König ja auch selbst in der Stadt bleiben können. Ausserdem hat sich zehn Jahre später das seiner Obersten und wehrfähigen Männer beraubte Jerusalem drei Monate lang der Belagerung erwehren können, so war der Moment zu einer Übergabe sicher noch nicht gekommen. Nein, Jojachin muss, um die Stadt zu erretten, für diese Fürsprache eingelegt, sich und

seinen Hofstaat als Geisel bezw. Ersatz für den nicht gezahlten Tribut freiwillig ausgeliefert haben. Das hat dann trotzdem, wie wir v. 16 hören, Nebukadnezar nicht abgehalten, der Stadt einigermassen Gewalt anzuthun, wennschon sie diesmal noch ziemlich glimpflich davonkam.

Dass wirklich in der jüdischen Tradition ein Bewusstsein dieser edelmütigen That Jojachins fortgelebt hat, sehen wir bei Josephus. Er schreibt Antiqu. X, 7, 1: „Jojachin jedoch, der von Natur eine milde und rechtliche Gemütsart (טוֹב וְצַדִּיק) hatte [1], konnte es nicht ansehen, dass die Stadt um seinetwillen in Gefahr geraten sollte, sondern übergab seine Mutter nebst seinen Verwandten den babylonischen Feldherrn als Geiseln, indem er die eidliche Versicherung von ihnen nahm, dass weder diese noch die Stadt etwas zu leiden haben würden. Allein dieser Eid war noch kein Jahr gehalten, der babylonische König selbst brach ihn, indem er seinen Feldherrn befahl, alle jungen Leute und Handwerker als Kriegsgefangene in sein Land zu führen. Diese waren im ganzen 10832, Jojachin, seine Mutter und Freunde nicht mitgerechnet.“ Und weiter X, 11, 2: „Sein Vater hatte ja Jechonja die Treue nicht gehalten, als dieser sich ihm, wie oben bemerkt, mit seinen Frauen, den Kindern und seiner ganzen Verwandtschaft freiwillig auslieferte, um seine Hauptstadt bei der Einnahme vor Brand und Plünderung zu bewahren.“ Man sage nicht, das Zeugnis des Josephus sei einfach wertlos, er male Licht in Licht. Denn einmal fordert der hebräische Text geradezu diese seine Auslegung, und zweitens hat er sich wahrlich nicht gescheut, über Jojakim und Zedekia so streng wie nur möglich zu urteilen. Vgl. bes. X, 5, 2. Woraus er in diesem Falle seine Kenntnis geschöpft hat, werden wir am Schlusse von § 4 sehen.

Unser Resultat ist also: gewiss hat das Königsbuch, indem es seinen obligaten Massstab anlegt, in dem Schicksal Jojachins eine Strafe seiner (kultischen) Versündigung erblickt; dieser Umstand hat es aber doch nicht ganz daran hindern können, eine

---

[1]) Fast geradeso werden von ihm David VII, 15, 2, Hiskia IX, 13, 1 und Josia X, 4, 1 charakterisiert.



That hervorragenden Edelmutes von ihm zu berichten. Wir werden hernach finden, wie jenes erste Moment, weit entfernt, gegen die Identifizierung desselben mit dem Ebedjahwe zu sprechen, sogar ein positives Argument für dieselbe ist.

b) Der zweite Zeuge, den wir zu hören haben, ist der gleichzeitige Prophet Jeremia. Die Stelle, die bei ihm in Betracht kommt, ist 22, 20—30. Die Meinungen über die Beurteilung, die Jojachin hier erfahren, gehen allerdings auseinander. Cornill hat früher einmal (Zeitschr. f. kirchl. Wisssch. u. Leb. 1881 S. 341 f.) zu v. 24 bemerkt, diese Worte gewönnen erst dann ihre ganze schneidende Schärfe und ihre eigentliche Stärke, wenn Jojachin nach Jeremias Meinung nichts weniger als Anspruch darauf habe, der Siegelring an der Rechten Jahwes zu sein. Indessen, der gegenteilige Schluss dürfte doch gerade der richtige sein. Nur dann, wenn das Volk wirklich meinte, dass Jojachin bei Gott in ganz besonderer Gnade stünde und Jeremia auch dies a priori nicht in Abrede stellen will, wird die Gerichtsbotschaft, der furchtbare Fluch, der hereinbricht, ein wahrhaft einschneidender und hat eine Pointe. Im anderen Falle könnte derselbe das Volk ja gar nicht wunder nehmen. Wir sehen also, dass man zunächst mit ganz besonderen Erwartungen auf diesen König geblickt hat.

Zwischen v. 24—27 und 28—30 liegt nun offenbar die Deportation Jojachins vgl. v. 28 f. Jeremia beginnt mit einer Frage, die ein Urteil enthält, welches damals offenbar im Volke, dessen Stimmung durch das Schicksal Jojachins rasch umgeschlagen war, kursierte: „Ist denn ein verächtliches Gefäss, das man zerschmettert (vgl. Threni 4, 2), dieser Mann Konjahu? Oder ein Gerät, das nicht gefällt (vgl. Hos. 8, 8)?“ Teilt Jeremia dieses Urteil? Ich kann nur antworten: nein. Allerdings nicht direkt gibt er diese Antwort, sondern indirekt in v. 28 b. 29. Nicht von vornherein war Jojachin Gegenstand eines solchen Zornverhängnisses, sondern, weil das Land das Wort Jahwes nicht hören will, darum trifft ihn der entsetzliche Fluch: „Schreibt diesen Mann auf als kinderlos, einen Mann, dem's nimmer glückt in seinem Leben; denn nicht wird's glücken einem aus seiner Nachkommenschaft, dass er sitze auf dem Stuhle Davids und

fürder herrsche in Juda.“ Übrigens behalten wir auch dies Abschneiden jeder Hoffnung für Jojachin seitens Jeremias für unsere folgende Untersuchung im Gedächtnis: ein sittlich-religiöses Verdikt über jenen kann nach meinem Dafürhalten hier nicht gefunden werden, eher das Gegenteil; auch Keil urteilt richtig, dass sich in diesem Passus Jeremias Mitgefühl mit dem unglücklichen König verrate.

c) Wir kommen zu dem dritten Zeugen in dieser Angelegenheit, zu Ezechiel. Gerade bei ihm glaubt man ein abfälliges Urteil über Jojachin nachweisen zu können, indes nur auf Grund eines exegetischen Missverständnisses. Das Gegenteil ist der Fall. Man will jenes in der berühmten Qina Kap. 19 finden. Leider steht nicht genau fest, von wem er hier redet, man muss mit zwei Möglichkeiten rechnen, je nachdem man die „Mutter“ in v. 2 und v. 10 erklärt.

Die erste, bis jetzt allgemein verbreitete Annahme, ist die, die אֵם sei etwa wie Jer. 31, 15; Jes. 50, 1 der Volksgenius, das über dem Wechsel der Generationen bleibende Volk. Dann wird in dem Kapitel das Schicksal von drei Königen besungen. Während nun klar ist, dass v. 3 f. von Joahas handeln, v. 10—14 von Zedekia, ist die Deutung von v. 5—9 umstritten. Während Smend v. 5—9 auf Jojakim und Jojachin zugleich beziehen wollte, hat Bertholet eine ausschliessliche Deutung auf letzteren verfochten. Aber das ist vollständig unmöglich; es könnte dann lediglich an Jojakim gedacht werden, während Jojachin in dem Kapitel einfach übergangen wäre.

Wie kommt man dazu, v. 5—9 auf Jojachin zu beziehen? Bertholet verweist zunächst auf das שָׂמָתְהוּ, nur er sei wirklich vom Volke eingesetzt, Jojakim und Zedekia hingegen von auswärtigen Königen. Indessen darf man wirklich so schliessen? Wir sehen aus 1 Chron. 3, 15, dass Jojakim als der Ältere schon vor Joahas Anwartschaft auf den Thron gehabt hätte, wir sehen aus 2 Reg. 23, 30, dass dieser nur durch eine Machination der Landbevölkerung (und der Hamutal, wie wir gleich sehen werden) denselben vorerst erhielt. Wenn also der Pharao statt seiner den Jojakim einsetzte, so that er nur, was offenbar die Bevölkerung von Jerusalem selbst wünschte (daher auch die Re-



vanche 2 Reg. 23, 35 b). Vollends aber konnte Ezechiel jenen Ausdruck anstandslos brauchen, nachdem Jojakim 11 Jahre, unbeanstandet vom Volke, König gewesen war. Zweitens meint Bertholet, die Schilderung von der Gewaltthätigkeit des Königs v. 6 f. stimme gut zu 2 Reg. 24, 9 und zu Jeremias richtig verstandenen Aussagen über Jojachin. Indes, dass diese Behauptung direkt dem Thatbestande widerspricht, haben wir schon gesehen; ausserdem, wie konnte Jojachin während seiner dreimonatlichen Regierungszeit, während welcher zudem die Feinde von aussen drohten, sich solche Gewaltthätigkeiten zu schulden kommen lassen, wie in v. 7 geschildert? Und endlich wäre damit die Stellung, die Ezechiel 17, 22 ff. zu ihm einnimmt, vollständig unvereinbar, wie wir noch gleich sehen werden. Drittens verweist man auf das „sie brachten ihn zum König von Babel“ v. 9, welches nur auf Jojachin passe. Indes in Bezug auf diese Worte würde Bertholet selbst den richtigen Weg zur Hebung der Schwierigkeit gewiesen haben. Das Metrum ermöglicht es, sie als Glosse zu streichen; das zweifache יְבִאֻהוּ würde das bestätigen; man wollte nur eine genaue Parallele zu v. 4 b haben. Ein bestimmter Hinweis auf Jojachin liegt also in v. 5—9 sicher nicht vor. Statt dessen aber würden uns die Verse sogleich an Jer. 22, 13—17 erinnern, d. h. aber eine Deutung auf Jojakim empfehlen. Auch die „Völker rings aus den Gauen“ v. 8 würden die Erinnerung an 2 Reg. 24, 2 wachrufen, und das Schweigen des Königsbuches 24, 6 davon, dass Jojakim bei seinen Vätern begraben sei vgl. Jer. 22, 18 f.; 36, 30, nun die beste Erklärung durch diese Stelle finden, indem auch er in der Gefangenschaft auf unreinem Boden, wennschon nicht in Babylon gestorben wäre.

Aber wahrscheinlich ist jetzt diese ganze Kontroverse gegenstandslos geworden. In sehr einleuchtender Weise hat neuerdings in seinem Ezechielkommentar Krätzschmar dargethan, dass die אֵם in v. 2 und 10 buchstäblich auf die Mutter Zedekias, die Hamutal, Tochter Jeremias zu deuten sei, die Qina also nur den Untergang der beiden Söhne dieser (vgl. 2 Reg. 23, 31; 24, 18), nämlich Joahas v. 3 f. und Zedekia v. 5—9 besinge. Von Jojachin ist hier also ebensowenig die Rede, wie von Jojakim. Diese Annahme löst thatsächlich alle Schwierigkeiten;

ich verweise in jeder Beziehung auf die Begründung von Krätzschmar selbst. Nur in einem kleinen Punkte weiche ich von ihm ab. In v. 13 scheint mir das neu anhebende „und nun ist sie gepflanzt“ mit Sicherheit darauf zu führen, dass auch die Königinmutter mit Zedekia ins Exil geführt ist (vgl. zu dieser Umschreibung Ps. 23, 4. 6; 63, 2; 68, 7; Jes. 21, 1; auch Hos. 2, 5; Jer. 2, 2), eine Annahme übrigens, die eigentlich schon nach Analogie von 2 Reg. 24, 15 selbstverständlich ist, zumal wenn die Hamutal, wie Krätzschmar mit Recht vermutet, eine ganz besondere politische Rolle gespielt hat.

Ist aber in diesem Kapitel, das zugleich von einem tiefen Gegensatz des Propheten zu der Zweiglinie Josia-Hamutal zeugt, von Jojachin mit keinem Worte die Rede, so legt das schon die Vermutung nahe, dass er in diesem den eigentlichen, rechtmässigen Vertreter der davidischen Dynastie gesehen hat, dieselbe wird noch verstärkt durch den Gegensatz, in den er den, der das Recht, den Anspruch hat, zu dem Zedekia, dem gottlosen Fürsten Israels, stellt 21, 30—32. Der Gedanke kommt aber zu klarem Ausdruck in Kap. 17. Hier fällt sofort auf, dass der Prophet v. 3 den Jojachin als Wipfel der Ceder bezeichnet, Zedekia hingegen nur als ein Gewächs des Erdbodens v. 5. Nachdem er diesem v. 5—21 sein furchtbares Schicksal wegen seiner Eidbrüchigkeit verkündet, greift er v. 22 auf v. 3 zurück. „Ich werde etwas nehmen vom Wipfel der hohen Ceder und werde es einsetzen und von der Spitze seiner Schösslinge werde ich einen zarten abpflücken und auf einen hohen und erhabenen Berg pflanzen“ u. s. w. v. 22—24. Diese Verse können überhaupt nichts anderes bedeuten, als dass Ezechiel entweder von einem persönlichen Nachkommen Jojachins [1]) die Wiederaufrichtung des israelitischen Königtums erwartete, oder dass er direkt mit einer leichten Umbiegung des Bildes von v. 3 f. unter dem Gipfel das ganze legitime Königshaus, zu dem er Zedekia nach v. 5 gar nicht zählt, und unter dem zarten Spross Jojachin selbst versteht (vgl. v. 24 „verdorrter Baum“). Könnte er aber solches,

---

[1]) Die Möglichkeit, dass der 18 jährige Jojachin einen Sohn, Zedekia, mit ins Exil gebracht habe, haben wir Serubb. S. 215 bewiesen.

sogar in direktem Widerspruch zu Jer. 22, 30 hoffen, wenn er meinte, dass Jojachin um seiner eigenen Sünde willen in die Verbannung abgeführt sei, musste er nicht vielmehr in dem Stammvater der neuen messianischen Dynastie einen unschuldig ins Unglück Gekommenen sehen? Vgl. auch das עָנִי verwandte רַךְ v. 22. Unmöglich hätte er überhaupt eine an das Haus Davids sich knüpfende Hoffnung so oft aussprechen können vgl. 21, 32; 34, 23 f.; 37, 24 f., wenn er in dem einzigen gegenwärtigen legitimen Vertreter desselben einen Verworfenen gesehen hätte. Im Gegenteile, trotz des widersprechenden äusseren Scheins der Lage musste ihm mindestens die sittlich-religiöse Qualität desselben eine Garantie für die Aufrechterhaltung der alten Hoffnung bieten, dass auch mit der davidischen Dynastie noch nicht alles aus, ihr vielmehr eine glänzende Zukunft beschieden sei.

d) Wir kommen zu dem letzten Zeugen in dieser Frage, dem Dichter von Threni 4. Hier finden wir v. 20 in Klängen, die von Sympathie zeugen, einen מְשִׁיחַ erwähnt, dessen Identifizierung allerdings nicht leicht ist. Bestimmt durch die verbreitetste falsche Auslegung von Ez. 19, 7 sahen wir uns, wenn auch unter ständigem Schwanken vgl. Serubb. S. 215 f., bestimmt, von Jojachin abzusehen und v. 17—22 für einen späteren auf Serubbabel bezüglichen Anhang zu halten (S. 71 – 73). Eben v. 20 bezeichneten wir als das dafür ausschlaggebende Argument, da eine Beziehung auf Zedekia selbstverständlich unmöglich sei. Die Ausdrucksweise in v. 22, auf die wir daneben verwiesen, lässt sich auch durch Hinweis auf den immer noch nach Zedekias Deportation in Juda zurückbleibenden Rest erklären (vgl. Budde z. St.). Und die anderen von uns geltend gemachten Argumente besassen nur in Verbindung mit jenem ersten eine Beweiskraft.

Nachdem wir nun also Ez. 19 richtig gedeutet haben, fällt für uns jeder Zwang zu der immerhin gewagten Annahme einer solchen Anhangsdichtung hin; v. 20 könnte in Bezug auf Jojachin gedichtet sein. Freilich, eine Schwierigkeit scheint sich dem entgegenzustellen; v. 10. 11 und 17 beziehen sich offenkundig auf die Eroberung Jerusalems unter Zedekia. Aber lässt sich dieselbe nicht heben? Könnte nicht nach dieser ein Dichter,

die ganze letzte Ära seines Volkes überschauend, Kap. 4 gedichtet und unter den Ereignissen dieser auch die Deportation Jojachins als das Faktum erwähnt haben, mit dem das legitime Königtum ein Ende hatte? Gerade v. 22 führt darauf, dass er zuvor an mehrfache Deportationen gedacht hat. Dass er genau der Folge der Ereignisse entsprechend gedichtet habe, kann man bei einem alphabetischen Liede sowieso nicht verlangen. Dieselbe ist auch vorher thatsächlich nicht beobachtet vgl. v. 11 mit 14, v. 16 mit 18. Ebensowenig braucht sich v. 20 in zeitlicher Folge an v. 19 anzuschliessen, wie Budde meint, der die Deutung auf Zedekia verficht.

Haben wir mit unserer Auffassung das Richtige getroffen, so fällt plötzlich Threni 4 als ein gewichtiges Argument zu gunsten Jojachins in die Wagschale. Dann sehen wir nämlich einmal, dass man gerade an seine Person besondere Hoffnungen im Volke geknüpft hatte vgl. Jer. 22, 24; Ez. 17, 23. Dann aber sehen wir zum anderen, was für uns hier von noch grösserer Wichtigkeit ist, dass unsere bisherige sittlich-religiöse Beurteilung Jojachins richtig war. Denn ein Mann, der ganz im Sinne der Schriftpropheten an seines Volkes, der Propheten und Priester Sünde einen so scharfen Massstab anlegt, wie der Dichter von 4, 6. 13, der hätte unmöglich in Bezug auf den König jene Volkeshoffnung zu der seinen gemacht, hätte nicht durch den zwar allgemein semitischen Ausdruck vom Könige „unser Lebensodem“ (vgl. Amarnabriefe ed. Winckler 128, 1 ff. etc.) seiner persönlichen Verehrung desselben Ausdruck gegeben, wenn er in ihm einen Sünder gesehen hätte. Vielmehr ist auch hier die Sympathie mit dem unter der Sünde des Volkes unschuldig zu Grunde gegangenen offenkundig (so richtig Stade a. a. O.); man verbinde Threni 4, 6. 13 unmittelbar mit 4, 20, und man hat den Grundgedanken von Jes. 53 schon in nuce.

Das also ist unser Resultat: zwar beschuldigt der Deuteronomist — und wie dieser hat natürlich eine ganze Richtung im Volke gedacht — den Jojachin, dass er durch sein Festhalten an den (kultischen) Sünden der Väter sein Schicksal herbeigeführt habe, erklärt sich dasselbe auf diese Weise. Aber anderseits verraten alle anderen zeitgenössischen Quellen Sympathie



mit ihm, wissen ihm nicht nur persönlich nichts vorzuwerfen, sondern geben, wenn auch mehr indirekt, zu verstehen, dass er unschuldig sein Schicksal erduldet hat.

Machen wir uns nun noch einmal klar, welcher Art dieses war. Wir haben darüber durch 2 Reg. 25, 27—30 einigermassen genaue Kunde, wennschon wir natürlich gerne mehr wissen möchten. Dort ersehen wir, dass Jojachin, nachdem er sich für das Wohl seines Volkes ausgeliefert, nicht nur seiner Krone beraubt und exiliert, sondern dass er 37 Jahre lang richtig eingekerkert ist. Ein entsetzliches Schicksal! Der einstige König, statt des Purpurs und Diadems in Gefangenengewänder gekleidet (vgl. zu diesen Jes. 20, 4; 2 Sam. 10, 4; Deut. 21, 13; 2 Chron. 28, 15) und mit Kerkerkost genährt (vgl. Ez. 12, 19). Ob er daneben noch körperlich misshandelt ist, erfahren wir hier nicht näher. Es muss aber erinnert werden an die Art, in der Nebukadnezar den allerdings eidbrüchigen Zedekia gestraft hat vgl. 2 Reg. 25, 7, es muss auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Ezechiel schon im voraus solches erwartet hat vgl. Ez. 12, 13, dass er der Oholiba mit Abschneiden von Nase und Ohren seitens der Babylonier droht 23, 25. Obwohl wir sonst also bis jetzt wenig darüber wissen, in welcher Weise die Babylonier die gefangenen Fürsten behandelten, werden wir schon hiernach annehmen können, dass sie sich nicht allzuweit von den bekannten Grausamkeiten der Assyrer entfernt haben. Jedenfalls müssen wir mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, dass Jojachin während der langen Haft auch körperlichen Misshandlungen ausgesetzt war.

Und dann kam im J. 561 der gewaltige, wunderbare Umschwung in seiner Lage; er wurde an den Hof gezogen, unter Könige gesetzt, standesgemäss gekleidet und verpflegt, durfte wieder freien und Kinder zeugen. Ist es zu verwundern, wenn da die lange zurückgedämmte messianische Erwartung gewaltsam wieder hervorbrach, wenn man meinte, dass er zu viel Grösserem bestimmt sei? Und wenn seine Lage nach den zwei Regierungsjahren Evil-Merodachs wieder eine weniger glänzende wurde, wie wir mit Bestimmtheit annehmen können, so blieb er doch wohl in Freiheit; damit aber blieb für das Volk oder wenigstens die Propheten das Substrat zu weiteren Hoffnungen.

Ja, nun konnten sie um so glühender werden, je mehr auf der einen Seite durch die schlechtere Behandlung, besonders seitens Nabonids die Sehnsucht nach der Heimat wuchs vgl. Jes. 47, 6; 14, 7 b; (52, 5?), je mehr auf der anderen sich allmählich die Kunde von dem gewaltigen Könige des Ostens verbreitete.

Kurzum, das Schicksal des sich freiwillig Ausliefernden dann Exilierten und 37 Jahre Eingekerkerten, plötzlich zu Ehren gekommenen Mannes aus dem Davidshause ergibt jedenfalls eine vorzügliche Basis, auf der sich die messianische Erwartung erheben konnte, dass Gott nun gerade ihn zum Herausführer seines Volkes aus dem Exil, zum Mittler des neuen Bundes, zum Aufrichter des neuen Gottesreichs und zu einem Zeugen und Herrscher für die Völker im Geiste und Sinne des Vaters David ersehen habe. Gewiss, die breite Masse des Volkes wird sich kaum je so weit aufgeschwungen haben, ihr wird die einstige Schande ein Dorn im Auge geblieben sein, denn der Glaube als eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet und nicht zweifelt an dem, das man nicht sieht, war ihr fremd. Aber wir haben in Deuterojesaja einen Mann vor uns, aus ungewöhnlichem Holze geschnitten, mit einem feurig klopfenden Herzen, mit einer sich über Raum und Zeit hinwegsetzenden Phantasie, mit einem unverwüstlichen Glauben. Er besass für jene seine messianische Erwartung fürwahr noch mehr geschichtliche Anhaltepunkte als für die wunderbare Bekehrung der Völker durch die Siege des Cyrus, von dem wunderbaren bevorstehenden Zuge durch die Wüste, von dem Herbeibringen der zerstreuten Volksgenossen.

§ 4. Die Deutung der Ebedjahwestücke auf die Persönlichkeit Jojachins.

Das zuletzt Gesagte war bis jetzt nur eine Möglichkeit. Prüfen wir nun, wie sich die Ebedjahwestücke thatsächlich zu dieser stellen. Dabei beginnen wir mit demjenigen, in dem uns die meisten konkreten Einzelzüge über das Schicksal des Ebed begegnen, dem letzten, und schreiten von diesem aus rückwärts.

Man hat bis jetzt stets aus Jes. 52, 13—53, 12, wenn man

das Stück auf eine Einzelperson deutete, ein merkwürdiges Geschichtsbild herauskonstruiert. Der Ebed soll als arm, gegeisselt, aussätzig, getötet und dann hernach als ein in Glück Weiterlebender geschildert werden. Dass sich bei dem Zusammentreffen dieser fünf Züge schlechterdings kein einheitliches geschichtliches Bild gewinnen lässt, braucht nicht erst bewiesen zu werden und wird von den Vertretern der Deutung auf das Volk immer benutzt, um darzuthun, es handle sich bei jenen Zügen nur um Bilder für das Leid und nachfolgende Glück des exilierten Israel vgl. I § 5.

Nun habe ich schon Serubb. S. 162 dargethan, dass der Aussatz des Ebed erst in den Text hinein interpretiert wird; thatsächlich steht kein Wort von ihm darin. Aber die grösste Schwierigkeit hatten auch wir noch nicht beseitigt: wie kann der nach v. 7—10 a gestorbene Ebed in 10 b—12 als weiterlebend geschildert werden? Damit kommen wir nun erst zu der Schwierigkeit, an der wir bis jetzt in der ganzen Untersuchung absichtlich vorbeigegangen sind; die Frage, ob wir sie zu heben vermögen, ist erst die Probe auf die Haltbarkeit unserer ganzen Auslegung. Ich beabsichtige nun nicht noch einmal in extenso alle bisherigen Versuche der Hebung vorzuführen; es soll von einem Weiterleben des Ebed in der Idee die Rede sein, als ob die Idee eines Mannes Samen sehen, lange leben, sich freuen, Beute austeilen könnte u. s. w., zumal durch v. 12 b die Identität des Subjekts von v. 10 b—12 a mit dem von 7—10 a absolut festgestellt ist! Man meint, es sei von dem auferstandenen Ebed die Rede, als ob dies Wichtigste, dass er zuvor auferstehen würde, einfach verschwiegen werden könnte und als ob die Prädikate in 10 b und 12 a auf einen Auferstandenen passten! Ich hatte mich Serubb. S. 168—71, 177 f. mit Duhm dafür entschieden, dass es sich um eine Wiederkunft des nur entrückten Ebed handle. Es war eine Verzweiflungsauskunft; keine Lösung, nur eine Zurückschiebung der eigentlichen Schwierigkeit. Denn erstens wäre auch in diesem Falle das wichtigste Moment nicht zum Ausdruck gekommen, dass nämlich der Ebed erst wiederkommen, gesandt werden müsste oder dergl. Und zweitens lässt uns ja die Analogie der beiden anderen Fälle von Entrückung

im Alten Testament, die des Henoch und des Elia, hier insofern ganz im Stich, als diese thatsächlich leiblich verschwunden sein sollen, während man in unserem Falle Grab und Todesstätte, in die der entseelte Ebed gelegt, wirklich soll gekannt haben.[1]) Das heisst aber, von einer wirklichen Entrückung kann nicht die Rede sein; die Rückkehr aus ihr würde in diesem Falle doch wieder auf eine Auferstehung hinauslaufen. Kurzum, jede Deutung, dass der Ebed nach v. 7—10 a wirklich gestorben sei, führt zu einem Konflikte mit v. 10 b—12. Gelingt es uns nicht, diese Schwierigkeit in klarer und überzeugender Weise zu heben, so haben wir einfach die Waffen zu strecken und entweder zuzugeben, dass trotz aller nachgewiesenen Gegeninstanzen 52, 13 bis 53, 12 doch von dem Volke die Rede sei, oder dass, wie Bertholet meint, 52, 13—15; 53, 10 b – 12 von Hause aus ein gesondertes Ganze im Unterschied von 53, 1—10 a gebildet haben. Man erkennt daraus die eminente Bedeutung der folgenden Untersuchung; in ihr muss es sich definitiv entscheiden, ob wir das Rechte gefunden haben.

Die exegetische Hauptfrage, die wir also aufzuwerfen haben, ist die: wird 52, 13—53, 12 überhaupt gesagt, dass der Ebed getötet sei? Falls es nur die Möglichkeit einer anderen Erklärung gibt, wird ihr nach dem Gesagten der Vorzug gegeben werden müssen, und thatsächlich existiert eine solche: der Ebed hat sich freiwillig ins Exil begeben, ist dort misshandelt und eingekerkert, dann befreit. Woraus, so fragen wir, schliesst man, dass der Ebed wirklich getötet sei?

a) Die erste Andeutung, dass der Ebed den Tod habe erleiden müssen, findet man in מְחֹלָל und מְדֻכָּא v. 5, indem man jenes übersetzt „tödlich verwundet“. Nun glaube ich allerdings auch mit Budde (zu Job 26, 13), dass Gunkel (Schöpf. u. Chaos S. 31) zu weit geht, wenn er für חלל die Bedeutung „durchbohrt sein“ überhaupt in Abrede stellen will vgl. 1 Sam. 31, 1. 8; Job

[1]) Trotzdem möchte ich die Serubb. S. 178 f. vertretene Rückbeziehung von Mal. 3, 1 auf die Ebedjahwestücke aufrecht erhalten; auch 3, 24 wird sich an Jes. 49, 5 anlehnen. Nur ist das Ganze eine falsche Auslegung seitens Maleachis, ein interessanter Beitrag zur Geschichte der Exegese der Ebedjahwestücke in der nachexilischen Zeit vgl. Sir. 48, 10.

39, 30; Ez. 28, 8; 32, 26. Aber das lässt sich allerdings nicht leugnen, dass diese Bedeutung sehr selten und sekundär ist. Die primäre und weitaus verbreitetste Bedeutung ist „entweihen“. Nun finden wir den Ausdruck gerade oft von der Preisgabe Israels an die Heiden im Exile gebraucht vgl. Jes. 47, 6; 48, 11; Ez. 7, 24; 22, 16; 24, 21; 25, 3, und wiederum ganz speziell von der Entweihung seiner Fürsten, der Schändung des Diadems vgl. Jes. 43, 28; Ps. 89, 40, auch Ez. 28, 16. Wenn wir nun schon Ps. 89, 40 vgl. 74, 7 die Redensart finden חִלֵּל לָאָרֶץ und damit dann Threni 3, 34 vergleichen, so werden wir sofort darauf geführt, dass auch das Jes. 53, 5 folgende מְדֻכָּא nicht etwa „zerschlagen“ zu übersetzen ist — vom Züchtigen oder Geisseln wird דִּכָּא zudem nie sonst gebraucht —, sondern „zertreten“, d. h. seines Rechts und seiner Privilegien beraubt. Und so fragen wir denn: passen die Ausdrücke nicht vorzüglich auf einen gestürzten und ins Exil geführten König?

Ich will diese Gelegenheit benutzen, einer bis jetzt fast stets missverstandenen Stelle dieses Kapitels endlich zur Ruhe zu verhelfen, es ist v. 10 a. Bestimmt durch v. 3 b hat man immer wieder hier ein „krank machen“ הֶחֱלִיא finden wollen, bis Duhm gewaltsamer half. Es scheint mir aber v. 4 als beinahe selbstverständlich nahezulegen, mit ganz geringer Änderung zu lesen הִחֵלּוֹ. So erhalten wir eine genaue Parallele zu jenem: Jahwe gefiel's, ihn zu zertreten, ihn zu entweihen. Ich denke, die Konjektur empfiehlt sich selbst und ist der beste Beweis dafür, dass die Radikalkuren Duhms, Bertholets und Martis ganz unangebracht sind. (Nachträglich sehe ich, dass schon Klostermann unter Verweis auf 23, 9; Ez. 39, 7 die Emendation empfiehlt. Nur deutet er das Wort von v. 4 abweichend, auf Entweihung des Leichnams, aber reiht sich das dem דַּכְּאוֹ an?)

b) Einen zweiten leisen Hinweis auf wirklichen Tod will man auch im v. 7 finden. „Das Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird“, deute schon an, dass sein Schicksal dem Tode entgegengehe. Indes man übersieht: das tertium comparationis ist hier lediglich das stumme und geduldige Ertragen des Leides. Auch Jeremia wurde bekanntlich in der Situation, in der er den Ausdruck von sich brauchte, 11, 19 nicht getötet;



er kann mindestens gerade so gut da angewendet werden, wo es sich darum handelt, dass sich jemand der Todesgefahr aussetzt.

c) v. 8 und 9, die das eigentlich entscheidende Argument enthalten sollen, behandeln wir am besten zusammen. Auf das „aus Haft und Gericht wurde er hinweggerissen“ wird man kaum besonderen Nachdruck legen. Denn das, worauf es ankäme, zum Tode, steht nicht da. Duhm hat unter Hinweis auf 2 Reg. 2, 10 schon hier die Entrückung finden wollen, indes das ist ja schlechterdings unmöglich, da nach seiner eigenen Deutung in v. 9 von einem Begräbnis des Ebed die Rede sein soll. Nun begegnet uns aber thatsächlich das לֻקַּח in der Jojachingeschichte 2 Reg. 24, 12 b und bedeutet dort die gewaltsame Abführung ins Exil (vgl. auch Jes. 52, 5). Dass dieser Haft und Gericht vorausging, ist selbstverständlich, auch wenn es beim Zedekia nicht noch ausdrücklich erwähnt wäre 2 Reg. 25, 6 f.

Aber die entscheidenden Ausdrücke findet man in v. 8 b und 9 a. Nun leugne ich gar nicht, dass beim erstmaligen Lesen dieser jeder auf den Gedanken kommen wird, es handle sich um eine wirkliche Tötung des Ebed. Indes, wir haben doch die Pflicht, die Ausdrücke im Ganzen des Kontextes zu betrachten, und, wenn wir v. 10 b—12 hören, dass der Ebed gar nicht tot ist, so fragt es sich, ob nicht eine andere Deutung möglich ist. Dieselbe liegt nun gar nicht weit ab, sie ist von denen, welche die Deutung auf das Volk vertreten, schon immer angewendet und nur noch nie bei der Beziehung auf ein Individuum versucht: es handelt sich einfach um Verbannung und Gefangenschaft.

„Land der Lebendigen bezw. des Lebens“ ist in diesem Falle nicht das Leben, was es allerdings sonst meistens bedeutet, sondern Kanaan. Ich erinnere zunächst an das, was ich selbst Beitr. II S. 32 f. ausgeführt habe. Palästina als Jahwes Eigentum ist schon dem Altisraeliten die einzige Stätte, wo man sich in unmittelbarer Nähe des Angesichts Jahwes befindet, und nur in dieser Nähe ist wahres Leben 1 Sam. 26, 19; Gen. 4, 12. 14; 2 Reg. 24, 3 vgl. mit Ps. 36, 10. Daher ist Verbannung so viel wie Tod. Das gerade ist die Pointe, auf der die Erzählung

2 Sam. 14 beruht. Die Propheten zerstören diese Ansicht nicht, im Gegenteil, auch sie gehen von ihr aus, auch ihnen ist das Land dort draussen unreines Land Am. 7, 17; Hos. 9, 3—6; Jes. 22, 18; Jer. 20, 6; 22, 12. 26. Essen, Trinken und vollends Begrabenwerden dort ist entsetzlich und verunreinigend. Draussen ist das dürre Land, die Wüste, das Land des Todesschattens und der Finsternis vgl. Jes. 9, 1; 21, 1; Jer. 2, 21; 17, 6; Ps. 23, 4. 6 (das Auswandererlied Israels vgl. v. 6 b!); 42, 3; 63, 2; 68, 7. 21; Ez. 19, 13; 20, 35; Jes. 45, 19; das heisst aber: Kanaan ist das Land des Lebens, des Lichtes, des frischen Wassers vgl. Ez. 17, 5; 19, 10 (im Gegensatz zu v. 13); 47, 9 (hier ist der Begriff förmlich dogmatisiert). Das Heil ist und bleibt den Propheten mit diesem Lande verbunden vgl. Jes. 4, 3; 30, 19; 31, 4; 11, 9; Jer. 24, 6; 31, 23; 32, 8. 15; Ez. 20, 6. 40 ff.; 37, 25 ff.; 39, 25 ff; Ps. 106, 24; Dan. 8, 9; 11, 16. 41.

Daher schildert sich der Exilierte und Eingekerkerte von Threni 3, 1 ff. als in Finsternis versetzt wie ewig Tote, als in der Grube verstummt v. 53, 55. Der Eingekerkerte von Ps. 88 (vgl. v. 9) bezeichnet sich als unter die Toten v. 6, in die Grube der Unterwelt gelegt v. 7. 12. In Ps. 107 wird die Gefangenschaft nicht nur in Parallele zu Finsternis und Umnachtung v. 10 gestellt, sondern auch als Nähe bei den Thoren des Todes bezeichnet vgl. v. 18. 20. Und in Ps. 116 ist offenbar der, der nach v. 3. 8 und 15 als tot geschildert, nach v. 16 nur ein Gefangener und Exilierter vgl. v. 19. Mögen diese Stellen selbst vom Volke oder von einzelnen handeln, auf alle Fälle zeigen sie, dass solche Ausdrücke auch von der Deportation einzelner gebraucht wurden. Inwieweit überhaupt in den Psalmen die Schilderungen von den Todeszuständen sich auf das oder ein Exil und das hier sich besonders häufig findende „Land der Lebendigen“ auf Kanaan beziehen (vgl. Ps. 27, 13; 52, 7; 56, 14; 116, 9; 142, 6. 8) das ist oft nicht klar zu ersehen und dürfte noch einmal Gegenstand besonderer Untersuchung werden müssen vgl. auch noch Ps. 6, 6; 18, 6 ff.; Jes. 38, 10 ff. und dazu Baruch 2, 17; 3, 4. 11. Auch im Talmud bedeutet der Ausdruck mehrfach Palästina vgl. Beresch. rab. Kap. 74. Nur darauf sei noch hingewiesen, dass das נִגְזַר wie 2 Chron. 26, 21 von der Aus-

schliessung vom Tempel, so Ez. 37, 11 und wahrscheinlich auch Threni 3, 54; Ps. 31, 23. 22; 88, 6 von der vom heiligen Lande gebraucht ist.

Aber wird Jesaja 53, 9 nicht doch noch mehr gesagt, hören wir hier nicht direkt von dem קֶבֶר des Betreffenden? Nun in der Beziehung können wir ja eine so schlagende Parallele bieten, wie man sie besser gar nicht wünschen kann. Wir meinen die berühmte Vision Ezechiels Kap. 37, auf die womöglich Jes. 53 direkt zurückgreift. Hier erscheint dem Ezechiel der Zustand des Volkes im Exil als ein Feld von Totengebeinen, und, wohlgemerkt, nicht in der Vision selbst, sondern in der Ausdeutung derselben finden wir das Wort: „Fürwahr, ich will eure Gräber öffnen, und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufholen und euch ins Land Israel bringen“ v. 12. Schon allein der Umstand, dass hier im Pluralis von Gräbern geredet wird, zeigt, dass dieser Ausdruck auch auf den einzelnen Israeliten angewendet werden konnte, und mindestens seit dieser Vision musste der Ausdruck ohne weiteres verständlich und gangbar sein. Eine entferntere Parallele finden wir sogar bei Deuterojesaja selbst, der für das Exil den קֶבֶר verwandten Ausdruck חוֹרִים 42, 22 braucht vgl. Ps. 88, 6. Dass jener vollends nahe lag, wenn der Ebed im Exile nun gar eingekerkert war, wird gerade mit Rücksicht auf diese Stelle (Gefängnis) keiner leugnen können. Ich möchte hierbei noch darauf hinweisen, dass bekanntlich die Israeliten die Einkerkerung als gerichtliche Strafe überhaupt nicht kannten; um so erklärlicher wird das Grausen, mit dem dieselben, wenn sie nun doch einen Israeliten traf, angesehen wurde. Auch hier werden religiöse Gesichtspunkte mit hinein gespielt haben; da die Beobachtung keiner kultischen Pflicht, kein Besuch der religiösen Zusammenkünfte im Gefängnis möglich war, so war der Zustand zugleich ein solcher der Gottesferne. Diese aber bedeutet den Tod. Ich erlaube mir daher, hier auch noch auf die auffallende Parallele zwischen den Trauergebräuchen und der Behandlungsweise Kriegsgefangener aufmerksam zu machen, die neuerdings mehrfach schon beobachtet ist. Vgl. Grüneisen, Der Ahnenkultus S. 71 f.

Und damit kommen wir schon auf das בְּמֹתָיו. Es ist be-

kannt, dass dieser Ausdruck bei der Deutung auf einen wirklichen Tod schon viel Kopfzerbrechen bereitet hat. Die Erklärung „sein Hügel“ kann angesichts Ez. 20, 28 f. und unserer sonstigen Kenntnis der israelitischen Bestattungsweise, auch im Exil Jes. 14, 19, ernstlich nicht in Betracht kommen. Daran ändert der Verweis Königs auf das גָּדִישׁ Job 21, 32 b auch nichts, denn einmal muss man doch mit der Möglichkeit rechnen, dass diese Stelle bedeutend später als Jes. 53 ist, und zweitens zeigt sie ja gerade, dass, auch wenn man einen Erd- bezw. Steinhaufen über dem Felsengrabe anlegte, man den überall und vollends in der exilischen Zeit verpönten Namen בָּמָה nicht dafür brauchte. Weil sich nun Ez. 28, 10 wirklich ein Plural von מָוֶת findet, so wird man immer wieder auf ein nach Analogie von bezw. in Gegensatz zu dem חַיִּים gebildetes מוֹתִים „Todeszustand“ geführt (vgl. die Beispiele für diesen Extensitätsplural bei König, Lehrgebäude III S. 199 ff.). Sollte aber nicht gerade diese eigentümliche Bildung auch ein Hinweis darauf sein, dass es sich gar nicht um einen wirklichen Tod, sondern einen todesähnlichen Zustand handelt, gebildet, weil der Singular auf den Gedanken führen könnte, dass der Vers von dem Moment des wirklichen Sterbens oder dem ihm folgenden Zustand in der Unterwelt spräche? Ich möchte zum Beweise dafür auf die nur in Bezug auf Gefangenschaft gebrauchte Abstraktbildung תְּמוּתָה Ps. 79, 11; 102, 21 verweisen. Ausserdem erinnere ich noch einmal an den Gefangenen von Threni 3, 1—7 und die Schilderung des Unglücklichen von Ps. 88, 5—7, der in extenso als tot dargestellt wird. Schliesslich möchte ich noch die Vermutung aussprechen, dass Deuterojesaja selbst die im Zustande des Exils befindlichen Israeliten 41, 14 als מֵתֵי d. i. Tote bezeichnet, das מְתֵי „Männer“ wäre in diesem Zusammenhange so unpassend wie möglich, weswegen man jetzt meistens in רִמַּת ändert. Infolgedessen aber würde nicht einmal die Lesart בְּמוֹתוֹ 53, 9 uns zwingend auf einen wirklichen Tod zu führen brauchen, nachdem einmal Ez. 37, 1—15 im Volke bekannt war, denn מָוֶת würde dann in der Parallele zu קֶבֶר auch den Todes- d. i. Exilszustand bedeuten. Aber es liegt kein Grund zu einer Textänderung vor; wir übersetzen den überlieferten: „Und man

gab bei den Gottlosen sein Grab, dass er sich bei den Reichen befand in seinem Todeszustande.“ [1])

Ich gehe nun aber noch weiter und behaupte, dass schon in diesen Ausdrücken ein ganz deutlicher Hinweis darauf steckt, dass es sich um eine Exilierung und Einkerkerung handelt. Es ist einfach ein Faktum, dass bisher eine wirklich befriedigende Erklärung der Worte רְשָׁעִים und עָשִׁיר noch nicht gegeben ist. Von jeder Emendation des letzteren wird man absehen müssen, sobald es einen wirklichen Sinn ergibt. Dass das ם vor nachfolgendem ב auch sonst mehrfach ausgefallen ist, geht aus König, Lehrgeb. III p. 330 m vgl. N. K. Z. 1898 S. 913 hervor. Ich ziehe daher meinen Vorschlag der Änderung des בְּמֹתָיו in תָּוו (Serubb. S. 166) zurück. Andere haben vorgeschlagen, jenes in עֲשִׁקִים oder in עֹשֵׂי רַע zu ändern, aber beim ersten weiss man nicht, wie עֲשִׁירִים daraus sollte geworden sein, und das zweite ist ganz farblos. Und gegen alle diese Versuche spricht entscheidend, dass wir zwar aus 2 Reg. 23, 6; Jer. 26, 23 ersehen, dass die vornehmen Gräber in Israel von denen des gemeinen Volkes gesondert waren, nie aber hören, dass es eine besondere Stätte für Gräber der Verbrecher gegeben. Und wiederum, auch wenn es Sitte gewesen sein sollte, dann müsste ein ganz anderer Ausdruck gebraucht werden als רְשָׁעִים, denn diese stellten ja ein mehr als grosses Kontingent im Volke.

---

[1]) Möglich ist übrigens noch eine andere Deutung des Verses. „Sein Grab“ braucht nicht zu bedeuten „das, in das er gelegt wurde“, sondern „das, in das er gelegt werden sollte“. So kann Jes. 14, 19 gesagt werden: „Du bist fern von deinem Grabe hingeworfen“ vgl. 2 Sam. 19, 38. Abraham besitzt sein Grab schon lange vor seinem Tode Gen. 23, 6. Diese Stelle führt nun auch darauf, mittels einer kleinen Textänderung v. 9 b einen guten Sinn abzugewinnen, indem man liest: וְאֶת עֲשִׁירִים מֵתָיו. Dann ist der Sinn: man bestimmte bei den Gottlosen sein Grab und bei den Reichen seine Toten (d. h. das Grab seiner Familienangehörigen). Es würde sich dann entsprechend Jes. 22, 16 etc. einfach der Sinn ergeben: er und seine Familie wurden zu lebenslänglichem Exil verurteilt, genau entsprechend Jer. 22, 26, und müsste daran erinnert werden, dass für die Davididen das Familiengrab eine ganz besondere Rolle spielte vgl. 1 Reg. 14, 31; 15, 8. 24; 22, 51; 2 Reg. 23, 30; Jer. 22, 19 etc. Wie gesagt, ich sehe keinen zwingenden Grund zu dieser Deutung, aber einen guten Sinn ergäbe die Stelle auch so ohne Beziehung auf einen wirklichen Tod.

Nein, auch hier ist die richtige Deutung viel näher gelegen. Wir brauchen uns nur wieder an das Buch des Propheten zu halten, der unmittelbar vor Deuterojesaja geschrieben. Ezechiel bezeichnet die Babylonier als die רִשְׁעֵי הָאָרֶץ d. h. die Gottlosen *κατ' ἐξοχήν* 7, 21 vgl. v. 24, auch Hab. 1, 4. 13; 2, 4. Und die einige Jahrzehnte später geschriebenen Stellen Jes. 13, 11; 14, 5. 20 zeigen uns, dass dieser Sprachgebrauch ein weit verbreiteter geworden. Auch Jes. 47, 10 zeigt, dass Deuterojesaja ebenso Babylon als personifizierte ὕβρις ansieht vgl. Sach. 5, 11. Nun braucht aber derselbe Ezechiel für Babylon die Bezeichnung „Krämerland“ 16, 29 und bezeichnet die Stadt als die „Krämerstadt“ 17, 4. Und schon vor drei Jahren habe ich ganz unabhängig von meinem jetzigen Gedankengange auf Grund von Micha 6, 11. 12 bewiesen, dass gerade auch das עֲשִׁירִים Krämer, Wucherer bedeuten müsse (vgl. Beitr. II S. 290). Die Verwandtschaft dieser Stelle mit Jes. 53, 9 b ist so offenkundig (an beiden Stellen רֶשַׁע, חָמָס, מִרְמָה in engster Verbindung damit), dass jene Übersetzung auch für letztere ganz evident wird vgl. auch Hos. 12, 8 f.; Ez. 18, 8. 18. Dann aber dürfte erwiesen sein, dass nach dem exilischen Ideenkreise עֲשִׁירִים in Parallele zu רְשָׁעִים gestellt, ohne weiteres auch die Babylonier bedeutete; auch Deuterojesaja schildert 47, 15 Babylon als Händlerstadt vgl. 13, 14.

Und damit bekommen nun endlich die beiden so lange misshandelten Verse ohne irgend eine Textänderung einen vernünftigen Sinn, v. 9 b ausserdem eine neue Pointe: „Aus Haft und Gericht wurde er in die Verbannung fortgeführt und unter seinen Zeitgenossen wer bedachte, dass er von dem Lande des Lebens ausgeschlossen wurde wegen der Sünde meines Volkes, der Schläge, die ihm gebührten. Und man gab bei den Gottlosen sein Grab (seinen Kerker), dass er sich bei den Krämern in seinem Todeszustand befand, obwohl er keinen Frevel verübt und kein Betrug in seinem Munde war.“ Also, weit entfernt, dass hier von einem wirklichen Tode geredet sein müsste, finden wir sogar positive Anzeichen dafür, dass es sich um eine Hinausstossung, Exilierung und Einkerkerung unter den Babyloniern handelt.

d) Die vierte Stelle, in der man einen ganz bestimmten Hin-

weis darauf glaubt finden zu können, dass es sich in Jes. 53 um eine wirkliche Tötung handle, bietet v. 10 a β. Bleiben wir bei der überlieferten Lesart, so haben wir, da eine plötzliche Anrede an Gott (Klostermann) einfach ausgeschlossen ist, vgl. v. 7 und 12, zu übersetzen: „Wenn seine Seele ein Schuldopfer einsetzt.“ Dann aber müsste die Stelle ohne weiteres aus der Reihe der Argumente verschwinden, denn dann würde ja überhaupt nicht gesagt, worin das Schuldopfer, das er zahle, bestände; es würde mindestens ebenso berechtigt sein, an Verzicht auf die Krone, freiwillige Verbannung, Einkerkerung oder dergl. zu denken. Aber freilich, dies Verschweigen des Objekts wäre sehr auffallend, und so wird doch wohl יָשִׂים zu lesen sein: „Wenn er einsetzt seine Seele, d. i. sein Leben, sich selbst als Sühne.“ Muss das darauf führen, dass er den Tod erlitten? In dem נַפְשׁוֹ kann das auf keinen Fall liegen vgl. 46, 2; 51, 23; Hos. 9, 4; Job 9, 21; Ps. 3, 3 etc., aber in dem אָשָׁם? Doch nur, wenn dies ausschliesslich von blutigen Opfern gebraucht würde. Aber wird denn der Ausdruck nicht 1 Sam. 6, 3; 2 Reg. 12, 17 sogar in Bezug auf leblose Sühnegeschenke gesetzt? Wie viel mehr also wäre er am Platze, wenn hier einfach gesagt wäre, dass der Ebed sich selbst als Sühne für das Volk einsetzte, und that er das etwa nicht, wenn er, um sein Volk zu retten, sich zu dauernder Exilierung den Babyloniern, die den von Jojakim verweigerten Tribut einforderten 2 Reg. 24, 1 vgl. 23, 35, auslieferte? Er, seine Freiheit, seine Person sollte nach seiner Intention der Loskaufpreis für das Volk sein. Ich wüsste nicht, wie der Hebräer das überhaupt besser hätte ausdrücken können, als durch den Text von v. 10 a.

e) Die letzte Stelle, die als Aussage eines wirklichen Todes herangezogen werden könnte, ist v. 12 b α. Das Piel und Hiphil von עָרָה hat im Hebr. zwei Bedeutungen. Die eine, und zwar hier bis jetzt immer herangezogene, übrigens erst sekundäre, ist „ausgiessen.“ Man stützt sich dafür, dass dieselbe hier vorliege, immer auf die eine Parallelstelle Ps. 141, 8: giesse nicht aus meine Seele d. i. gib mich nicht dahin in den Tod. Nach dem zu v. 8 und 9 Gesagten würde nun allerdings nicht einmal diese Deutung zu involvieren brauchen, dass der Ebed den leiblichen

Tod erlitten, es müsste als möglich zugegeben werden, dass der Ausdruck von der Selbsthingabe desselben in die Verbannung gebraucht wäre. Aber die Sache liegt noch ganz anders.

Man hat nicht genügend beachtet, dass Ps. 141, 8 eine wirkliche Parallele gar nicht ist; es fehlt nämlich dort das לַמָּוֶת. Könnte es nun auf den ersten Blick scheinen, als ob gerade die Hinzusetzung dieses Ausdrucks jeden Zweifel an der Richtigkeit der Deutung auf wirklichen Tod beseitigen müsste, so verhält es sich in Wirklichkeit gerade umgekehrt. Ps. 141, 8 liegt die gut israelitische Vorstellung zu Grunde, dass mit der Ausgiessung des Bluts die in diesem befindliche Seele dahinschwindet, dafür wird kurz gesagt: die Seele jenes ausgiessen, d. i. ihn töten; würde nun aber noch hinzugesetzt: dem Tode, so würde damit nicht nur das ursprüngliche Bild verlassen, sondern es würde sich auch ein unerträglicher Pleonasmus ergeben: jemanden in den Tod töten. Daher finden wir auch in den Parallelausdrücken zu dem unseren nie das לַמָּוֶת vgl. „die Seele ausgiessen oder aushauchen“ „die Seele geht heraus“ u. s. w. Threni 2, 12; Gen. 35, 18; Jer. 15, 9; 1 Sam. 26, 20; 2 Sam. 14, 14.

Es taucht also die Frage auf, ob nicht an unserer Stelle die primäre Bedeutung einen besseren Sinn ergibt; er hat entblösst seine Seele d. i. sein Leben dem Tode. Es braucht wohl nicht vieler Worte, um zu zeigen, dass das ganz dasselbe ist, wie wenn an anderen Stellen gesagt wird: „er legt seine Seele in seine Hand“ Jud. 12, 3; 1 Sam. 19, 5; 28, 21; Job 13, 14 oder sogar „er wirft sein Leben von sich“ Jud. 9, 17 oder „er verachtet sein Leben zum Sterben“ 5, 18. Das heisst also einfach „er hat sein Leben aufs Spiel gesetzt“, und wiederum müssen wir fragen: passt der Ausdruck nicht vorzüglich auf den sich freiwillig für sein Volk dem Feinde ausliefernden Jojachin?

Es hat sich uns also ergeben: so fest die Ansicht auch eingewurzelt ist, dass in Jes. 52, 13—53, 12 das Schicksal eines wirklich Getöteten behandelt wird, es ist auch keine einzige Stelle vorhanden, die das sicher erwiese, im Gegenteil, schon manche von den geltend gemachten legt die Vermutung nahe dass es sich nur um freiwillige Auslieferung, Exilierung und Gefängnis handle. Und nun die Gegenprobe! Finden sich Hin-

weise darauf, dass keine Tötung vorliegt? Ich denke, in genügender Anzahl.

a) Es fällt zunächst gleich auf, dass in 52, 14, wo von der Erniedrigung des Ebed kurz gehandelt wird, gerade sein Tod nicht erwähnt wird. Der hätte doch am meisten Entsetzen erregen müssen, viel mehr als die Entstellung seines Äusseren. Ebenso aber hätte in diesem Falle in v. 13 doch vor allem erst gesagt werden müssen, dass er wiederkehren oder auferstehen würde. b) Wäre er gestorben, so hätte in v. 5 die Heilung des Volkes doch in erster Linie auf seinen Tod und nicht seine Striemen zurückgeführt werden müssen. c) Wäre in v. 8 und 9 von seinem Tode gesprochen, so wäre es fast unmöglich, dass in v. 10 mit דַּכְּאוֹ הֶחֱלִי der Bericht wieder aufgenommen wäre, ohne jenen zu erwähnen. d) In v. 11 könnten wir dann nicht einfach finden „aus der Trübsal seiner Seele“, sondern müssten erwarten „aus seiner Grube, seinem Grab“ oder dergleichen. Ebensowenig wäre das „durch seine Erkenntnis“ oder „durch sein Unglück“ am Platze, vielmehr müsste abermals ein „durch seinen Tod“ dastehen. e) Endlich würde sich mit der Annahme seines Todes das Wort „er legte Fürbitte ein“ stossen, in das das Ganze v. 12 ausklingt. Es liegt nach diesem aller Nachdruck darauf, dass der Ebed mit Worten fürbittend für die Sünder eingetreten ist vgl. Jer. 15, 11; 36, 25. Dies Moment brauchte ja, im Falle er den Tod erlitten, nicht in Wegfall zu kommen, aber es wäre dann doch kaum als Krönung des Ganzen ans Ende gesetzt. Gerade hier würde man vielmehr die unzweideutige Erklärung erwarten, dass er für die Sünder gestorben sei. f) Doch das alles sind schliesslich nur Einzelheiten. Das Ausschlaggebende bleibt das schon oben ausgesprochene Argument, dass unmöglich der, von dessen Tode in v. 8—10 a in extenso soll gesprochen sein, nach v. 10 b—12 lebend gegenwärtig ist, ohne dass auch nur die leiseste Andeutung zuvor gemacht würde, dass er erst wiederkommen oder auferstehen müsste. Die Ausdrücke „er wird Samen sehen, lange leben“ schliessen geradezu aus, dass sein Leben vorher durch den Tod aufgehoben war. Und wenn auch thatsächlich das יִרְאֶה (scil. אוֹר) v. 11 nach Job 3, 16. 20; Ps. 49, 20; 56, 14 die Aussage des Wiederauflebens enthalten könnte,

so hätte dasselbe doch, wenn das hier die Meinung sein sollte, vor dem „er wird Samen sehen“ stehen müssen. Bei der jetzigen Stellung aber kann es sich schlechterdings nicht, zumal im Gegensatz zu „aus der Trübsal seiner Seele“ auf ein wirkliches Wiederaufleben beziehen, sondern wäre dann nur aus dem auch v. 8 und 9 zu grunde liegenden Bilde vom Tode zu erklären und müsste sachlich einen anderen Sinn haben, worüber sogleich unten.

Hat man aber erst einmal den Grundirrtum aller bisherigen individualistischen Auslegung erkannt, so fällt es plötzlich wie Schuppen von den Augen. Der ganze Abschnitt gewinnt Leben und erscheint als ein bis in jeden Einzelzug hinein getreues Bild des Schicksals Jojachins, natürlich in der Ausdeutung des begeisterten Sehers, beleuchtet mit einem höheren Lichte. Einige Bemerkungen zu den einzelnen Versen werden uns das vollends klar machen.

52, 13—15 könnten fast als direkte Dichtung auf die 2 Reg. 25, 24 ff. berichtete Erhöhung Jojachins erscheinen: der 37 Jahre lang Eingekerkerte und sicherlich dabei auch körperlich Misshandelte (v. 14) wird erhöht (zu dem נִשָּׂא vgl. dort das „er erhob sein Haupt“ und dazu Gen. 40, 13. 20), die Gefangenkleidung wird abgelegt, er tritt wieder in die Reihe der ehrfürchtig staunenden Könige ein. Man könnte versucht sein, diese Verse unmittelbar als ein Citat aus dem Jahre 560 aufzufassen, in Bezug auf welches 53, 1 dann gesagt würde, dass das Volk damals der sich an die Erhöhung knüpfenden noch grösseren Botschaft keinen Glauben geschenkt hätte (vgl. V § 6). Indes ein sicherer Beweis liegt dafür nicht vor. Und es wäre auch nur natürlich, wenn Deuterojesaja nun, da die Befreiung aus dem Exil definitiv herannaht, in Ausdrücken spricht, die in jenem ersten Hoffnungsstrahle ihre Wurzel hatten.

53, 1: Die Botschaft ist so wunderbar, dass man sie kaum glauben und den in der Geschichte des Ebed waltenden Arm Gottes erkennen kann.

v. 2: Das לְפָנָיו deutet man meistens falsch auf Gott, dann würde es nämlich entweder bedeuten: in Gottes Schutz oder dergl., aber das ergäbe einen gewissen Widerspruch zu v. 2 b und

vollends widerspricht dem v. 3 ff., v. 10 zu offenkundig. Eine Übersetzung „in Gottes Dienst“ aber würde v. 10 unzeitig vorwegnehmen und ebenfalls die Gesamtschilderung von v. 2—4 stören. Es wird mit Klostermann zu übersetzen sein: „Wuchs er doch vor sich hin wie ein Reis“ etc. vgl. Jer. 49, 5. Das gibt einen guten Sinn; von dem eingepflanzten Reis erwartet man, dass es Zweige ansetzt, die sich in die Breite und Höhe ausdehnen vgl. Ez. 17, 6; 19, 11 f. Aber das in dürres Land gesetzte Reis fristet kümmerlich sein Dasein, wächst gerade vor sich hin. (Gegen die Korrektur in לְפָנֵינוּ hätte ich nichts weiter einzuwenden, als dass sie überflüssig ist; gleiches gilt von der im übrigen auch passenden Martis in לְפָנִים „vordem“). Dass nun in diesem Verse eine direkte Anspielung auf Jojachin vorliegt, kann kaum geleugnet werden. Gerade von ihm war Ez. 17, 4 gesagt, dass er als יְנִיקָה in Babylon eingesetzt war vgl. v. 22 יֹנֵק; 19, 13 wird mit fast denselben Worten wie hier von der exilierten Königinmutter gesagt „eingepflanzt in die Wüste, in trockenes und durstiges Land“ vgl. § 3, 2. Im übrigen vgl. d. רַךְ 17, 22. Man führe hiegegen auch nicht das וַיַּעַל ins Feld, welches bedeute, dass der Ebed im Exile erst aufgewachsen sei. Denn auch von dem 21 Jahre alten Zedekia wird ja Ez. 17, 6 gesagt, dass er erst nach der Einpflanzung sprosst, wie viel mehr kann das von dem 18jährigen, an einen neuen Standort, Babylon, versetzten Jojachin gesagt werden. Dass die Ausdrücke in v. 2 b und 3 gerade auf einen entthronten Fürsten führen, haben wir schon III § 4 gesehen. Dass Jojachin während der 37-jährigen Kerkerhaft „bekannt mit Krankheit“ und entstellt geworden, dass er nach derselben einen entsetzlichen Anblick gewährt hat, kann kaum Wunder nehmen. Musste er nicht bei seiner Freilassung wirklich fast den Eindruck eines aus dem Grabe Erstandenen machen? Man denke sich doch nur einmal die Situation richtig historisch aus.

v. 4: Der Gedanke der Stellvertretung, der uns hier wie v. 5 und 12 b entgegentritt, bekommt plötzlich eine ganz konkrete Gestalt, wenn es sich um Jojachin handelt. Gewiss, auch das Volk hat etwas leiden müssen (vgl. das נִרְפָּא), es ist zum Teile mit, zum Teile nach ihm exiliert. Aber sein Leid war doch ein

ganz besonderes, viel schlimmeres. Nicht nur, dass er mehr verlor, als alle anderen, die Königskrone etc., nein eingekerkert, 37 Jahre lang in strenger Gefangenschaft gehalten wurde er allein. Wie frei sich das übrige Volk in Babylon bewegen konnte, wissen wir aus Ezechiel, vgl. Jer. 29, 5 ff. Dass aber gerade das Leid des Königs, und eigentlich nur das seine nach dem sonstigen Ideenkreise als für das Volk stellvertretend aufgefasst werden konnte, haben wir III § 4 und 6 bewiesen. In nuce ist dieser Gedanke schon in Jer. 22, 28 ff.; Threni 4, 20 enthalten. Aber erst durch seine öffentliche Rechtsprechung 561 sprang die Blüte aus der Knospe hervor; die Frage der Stellvertretung war offenbar in der Ära des Zusammenbruches des Staatswesens schon mehrfach gestellt, aber unter dem Druck der Thatsachen rundweg verneint vgl. Ez. 14, 14 ff.; 22, 30. Zu v. b besitzen wir nun eine so schöne Illustration, wie wir sie gar nicht besser wünschen können, in 2 Reg. 24, 9. Wie hier der Deuteronomist, so wird gewiss der grosse Haufe des Volkes, und nicht nur der gottlose, sondern gerade auch der im Sinne des Deuteronomiums fromme sich während Jojachins Kerkerhaft mit dem Gedanken abgefunden haben, dass er sein entsetzliches Schicksal als Strafe für seine eigene Sünde leiden müsse; haben wir doch auch beim Jeremia gehört, dass man ihn für ein Gefäss hielt, an dem kein Gefallen, ein von Gott verstossenes Werkzeug; 22, 28 finden sich fast dieselben Ausdrücke wie Jes. 53, 2 f.

v. 5: Der Prophet blickt jetzt tiefer. Sein ganzes Leid ist ein solches für das Volk gewesen; ein Unschuldiger musste leiden, damit das ganze wieder aus dem Exil gerettet und von Gott zu Gnaden angenommen würde.

v. 6: Dass diese Ausdrücke gerade von den Sünden des vorexilischen Volkes, seinen Irrgängen anderen Göttern nach gebraucht wurden, haben wir schon III § 8 Bertholet gegenüber festgestellt. v. b sagt nicht, dass jenes ganz straflos ausgegangen, wohl aber, dass die besondere Strafe, die den Ebed betroffen, aus des Volkes Schuld resultiert.

v. 7: Das נִגַּשׂ kann maskulinisch übersetzt werden: „er wurde gedrängt, während er doch“ etc. vgl. v. 5 a und 12 b; es ist aber auch die neutrische Übersetzung möglich: „es wurde gedrängt,

aber er" Ich glaube, in beiden Fällen enthält der Vers auch einen ganz konkreten Hinweis auf die Geschichte Jojachins, und zwar entweder auf die allmähliche Einschliessung Jerusalems vgl. 1 Sam. 13, 6; 2 Reg. 24, 10. 11 oder auf die Eintreibung des von Jojakim nicht gezahlten Tributs vgl. 2 Reg. 23, 35 (die Konstr. von נָגַשׂ mit dopp. Acc. an dieser Stelle zeigt, dass eine solche passive Konstruktion sprachlich möglich ist); Dan. 11, 20, auch v. 10 a. Wie trefflich passt dann weiter das נַעֲנֶה „er demütigte sich" auf den mit seinem Hofstaate zum Babylonierkönige hinausziehenden und zum Besten seiner Stadt sich unterwerfenden Könige. Auch v. 10 b ist Illustration zu dem einen Worte וַיֵּצֵא 2 Reg. 24, 12. Sollte das עַמִּי hier anzufechten sein, was ich allerdings nicht glaube, so schlage ich als allereinfachste Konjektur עַמּוֹ vor, womit wir eine weitere Bestätigung unserer Deutung erhielten. Das parallele דּוֹרוֹ ergäbe eine vorzügliche Stütze für jene. Dass das פֶּשַׁע (vgl. auch v. 12 b) auch von dem politischen Abfall gebraucht wurde (2 Reg. 24, 1), sieht man aus 1 Reg. 12, 19; 2 Reg. 3, 7.

v. 8 ist schon besprochen. Bei v. 8 b mag noch besonders daran erinnert werden, dass bei Jojachins Deportation das Gros des Volkes noch zurückblieb, und wie dieses ihn beurteilte, haben wir Jer. 22, 28 gesehen.

v. 9 ist ebenfalls schon besprochen. Auch hier braucht nur zu v. b nachgetragen zu werden, dass ja gerade Jojachin nicht wie Jojakim oder Zedekia dem Babylonierkönige gegenüber eidbrüchig geworden war. Das betont auch Josephus besonders. Er erntete, was andere gesät hatten. Dass die Worte den Ebed nicht frei von Sünden überhaupt sprechen, sondern nur von solchen, durch die er ein solches Schicksal, wie es ihn traf, verdient hätte, kann der früheren dogmatischen Erklärung gegenüber nicht energisch genug betont werden; „Frevel und Betrug" sind ganz besondere Sünden, Eidbruch, Auflehnung und dergl. Vgl. also Ps. 7, 4; 26, 1; 35, 11; 41, 13; 69, 5 etc.

v. 10 beginnt die Darlegung des göttlichen Planes in dem Ganzen; daher die nochmalige Wiederaufnahme des Sturzes. Der Plan ist dieser: wenn der Ebed sich selbst für das Volk opfern würde, dann sollte er Samen sehen, lange leben und Jahwes

besonderen Plan mit Israel zur Ausführung bringen. Die beiden ersten Momente würden auf Jojachin, dem nach der Haft 7 Söhne geboren wurden 1 Chron. 3, 17 f., der im J. 540 etwa 75 Jahre alt war, vorzüglich passen, und dass das letzte gerade in Erfüllung begriffen ist, verkündet Deuterojesaja ja fortwährend vgl. 49, 5 ff. 8 ff. Gleiches gilt von

v. 11, wo allerdings nicht alles im Texte mehr in Ordnung zu sein scheint. Hinter יִרְאֶה wird mit LXX ein אוֹר zu lesen sein, das hier im Gegensatz zu dem עָמָל sowohl Glück im allgemeinen vgl. Ps. 36, 10; 97, 11; Job 22, 28; Jes. 30, 26; 60, 1, wie besonders Freiheit im Gegensatz zu Kerker und Exil vgl. Jes. 9, 1; Micha 7, 9 mit Threni 3, 2. 6 bedeutet. Das bestätigt auch das folgende יִשְׂבָּע „er wird sich satt sehen"; so konnte thatsächlich von einem gesagt werden, der jahrelang das Tageslicht und die Freiheit nicht geschaut (vgl. z. B. Sargoninschr.: „Ihr Gefängnis öffnete ich und liess sie das Licht wieder sehen", Hommel, Gesch. Bab. S. 685). Auf jeden Fall ist nach v. 11 b der Ebed der Verwirklicher des Heils, der Rettung für sein Volk, mag nach dem überlieferten Text „durch seine (Gottes)erkenntnis" vgl. 43, 10 zu übersetzen oder בְּרָעָתוֹ „durch sein Unglück" vgl. 42, 19—21 zu lesen sein. Nur bei dieser Deutung erklärt sich plötzlich eine Erscheinung, die schon oft aufgefallen ist. Das Glück, welches in v. 10 b und 11 verkündet wird, scheint schon bekannt und wenigstens teilweise im Besitze des Ebed zu sein; sonst würde ja dastehen: weil u. s. w., so soll u. s. w. Hier kommt es dem Verfasser offenbar nicht auf Mitteilung einer neuen Thatsache, sondern auf Nachweis der tieferen Zusammenhänge und göttlichen Gedanken bezüglich einer schon bekannten Thatsache an. Etwas wirklich Neues folgt erst mit לָכֵן in v. 12 als ausschliesslich der Zukunft angehörig. Ich sage, das erklärt sich gerade, wenn seit 561 Jojachin schon 20 Jahre lang wieder relativ zu Glück gekommen, worüber als über etwas Bekanntes referiert werden konnte, was aber als lange von Gott beabsichtigt gegenüber den Zweiflern an seiner und Israels glänzender Zukunft betont werden musste, während das, was noch ausstand, folgt in

v. 12: Er wird nun sein Erbteil (Kanaan) wieder erhalten

und damit erst ganz als Fürst in die Reihe der Fürsten eintreten. Als Grund dafür wird hier noch einmal zusammenfassend angegeben, dass er (bei der Belagerung Jerusalems) sein Leben aufs Spiel gesetzt, sich als Verbrecher hat behandeln lassen, durch seine Kerkerhaft die Strafe, die vielen gebührte, auf sich genommen und für sein abtrünniges Volk Fürbitte eingelegt hat, zunächst damals, als er sich auslieferte, ob auch noch, nachdem er erhöht war und bei Hofe Zutritt hatte, erfahren wir nicht bestimmt.

Ich denke, die Rechnung stimmt in überraschender Weise, sie geht ohne einen Bruch auf. Und ganz besonders möchte ich zu gunsten der Deutung noch darauf verweisen, dass wir ebensowenig zu besonderen Textänderungen (Duhm etc.), wie zu kritischen Amputationen des Textes (Bertholet) unsere Zuflucht haben nehmen müssen. Im Gegenteil, aus dem überlieferten Texte wächst uns die Erklärung als eine beinahe selbstverständliche entgegen: der Ebed kann überhaupt kein anderer als Jojachin sein, weil er und nur er, so viel wir im allgemeinen und vollends bezüglich der Davididen wissen, die Strafe der Verbannung für sein Volk erlitten hat und aus der Kerkerhaft glänzend erhöht ist. Nachdem wir so bei diesem einzigen Stücke, welches wirklich in extenso das Schicksal des Ebed darlegt, einen festen Ausgangspunkt gefunden haben, fragt es sich nur noch, ob die anderen Stücke, die viel weniger konkrete Einzelzüge bieten, sich dieser Deutung fügen. Und ich glaube diese Frage bejahen zu können.

50, 4 – 9 wird uns der Ebed als im Zustande freiwillig übernommener Haft befindlich und körperlichen Misshandlungen ausgesetzt geschildert. Durch v. 5 erhalten wir einen noch deutlicheren Wink als durch 53, 5 b, wodurch wir uns seine Entstellung 52, 14; 53, 2 herbeigeführt zu denken haben: nicht allein durch Abreissen des Purpurs und Diadems, durch Anlegen der Gefangenenkleidung vgl. Ez. 21, 31; 2 Reg. 25, 29, sondern auch durch körperliche Geisselung und Ausraufung bezw. Abscherung seines Bartes, wozu Jes. 7, 20; 2 Sam. 10, 4 f.; Jer. 2, 16 zu vergleichen. Der Ebed weiss aber, dass der Zustand einmal ein Ende haben wird, und gestärkt durch göttliche Offen-

barungen trägt er alles geduldig im Bewusstsein, dass er die Aufgabe hat, sein ermattetes Volk zu stützen, wieder aufzurichten. v. 10 wird nun jener Zustand als schon der Vergangenheit angehörig bezeichnet, deutlich als der eines Eingekerkerten charakterisiert vgl. Threni 3, 6 f., die Führung des Ebed in ihm als ein Vorbild für das Volk hingestellt und dasselbe ermahnt, nun auf sein Wort, das nämlich zum Auszuge ruft vgl. 44, 26; 49, 8 f., zu hören. Mag also 50, 4—9 direkt ein Citat aus der Zeit vor 561 sein, mag sich Deuterojesaja erst jetzt in den Seelenzustand Jojachins während jener Zeit wieder zurückversetzt haben, in beiden Fällen schmiegt sich das Stück bei der Deutung auf ihn durchaus dem Kontexte von 50, 2 f. und 10 an.

Ich möchte mit diesem Stücke sogleich 42, 19—21 zusammen erwähnen, es bietet uns die nächste Parallele dazu. Wir hören nämlich hier, wie der Ebed thatsächlich sein 37jähriges Unglück in vollständiger Resignation getragen hat vgl. V § 3. v. 19 schildert ihn als noch verbannter und unglücklicher als das ganze übrige Volk, eben weil er positiv eingekerkert war, er erscheint als ein lebendig Toter wie Kap. 53. Jahwe allein war es schliesslich, der ihn seinem Heilsplane gemäss aufrecht erhielt, er hatte ihn zu grossen Dingen bestimmt vgl. 49, 4. Sollte hier ein älteres Citat vorliegen, so würde ich das אֶשְׁלַח v. 19 entsprechend dem יְשַׁלְּחֵהוּ der LXX Jer. 52, 31 auf seine Entlassung aus der Haft beziehen; sonst wahrscheinlich auf die Mission, die ihm am Volke übertragen war vgl. 42, 1; 44, 26; 45, 9; 48, 16?; 55, 11?; übrigens wird dann in diesen Ausdruck auch das Vorbild des Mose Ex. 3, 13. 14 hineinspielen.

In 49, 1 ff. findet sich vielleicht ein konkreter Zug, der auf Jojachins Schicksal hinweist, in v. 2—4. Das Verstecktwerden, welches hier vom Ebed prädiziert wird, hat noch nie ein Ausleger befriedigend erklärt. Man sagt, der Ebed soll erst in der Stille zu seinem Berufe ausgerüstet werden. Aber würde diese Stille nachdrücklichst zweimal als ein Versteck bezeichnet werden? Ausserdem ergibt sich bei dieser Deutung das Missliche, dass wohl in v. 4 über ein Umsonst im Thun oder Leiden des Berufes geklagt würde, ohne dass aber zuvor gesagt wäre, dass er überhaupt etwas gethan oder gelitten hätte; vielmehr würden wir

nur von Berufung und Ausrüstung hören. Wenn nun aber von dem Ebed in v. 2 gesagt wird, er sei zu seinem Herrscherberufe ausgerüstet, indem Gott ihn versteckt hätte, und wenn Deuterojesaja dasselbe Wort חָבָא gebraucht, welches er 42, 22 auf das gefangene Volk anwendet (zu סָתַר vgl. 1 Sam. 23, 19; Threni 3, 6 f.), so werden wir fast von selbst darauf geführt, den Vers auf die langjährige Kerkerhaft Jojachins zu beziehen. Sie ist ihm die Schule für seinen künftigen Beruf geworden, ihm wurde der צַל מָוֶת nach Gottes Willen zu einem צֵל יהוה, ihm wurde wirklich der Aufenthalt im Kerker, was für den Mose der Versteck im Midianiterland. Dass nun v. 4 viel wahrscheinlicher auch von freiwillig übernommenen Leiden als von vergeblicher Berufsarbeit handelt, haben wir III § 2 gesehen. Oft also — das ist die Ideenverbindung zwischen v. 2 und 4 — überkommt ihn nach seiner Rettung der Gedanke, sein grosses Leid, das ihn fast aufgezehrt hat, die Kerkerhaft sei ganz vergeblich gewesen, aber immer wieder stärkt Gott ihn dann durch neue Verheissungen, er soll doch noch der Herausführer des Volkes werden. Endlich ist schon oben festgestellt, dass v. 8 wahrscheinlich auf den Tag der Befreiung aus der Haft zurückblickt.

Ebenfalls dürfte schliesslich auch ein bestimmter Zug in 42, 1 ff. uns auf die Persönlichkeit Jojachins hinführen. Es ist v. 4. So oft man ihn liest, hat man den Eindruck, dass es sich um einen betagten, nicht mehr in der Vollkraft des Lebens stehenden Mann handelt, denn durch welche Ideenverbindung sollte sonst Deuterojesaja darauf geführt sein, in diesem so kurzen Passus nachdrücklich zu versichern, der Ebed würde nicht verlöschen und nicht zerbrechen, bevor er die Herausführung Israels und mit ihr zugleich die Wiederherstellung des Rechts in der Völkerwelt bewerkstelligt hätte? Welches Leben aber gewänne dieser Zug, wenn es sich um den durch die lange Kerkerhaft geschwächten, etwa 75 jährigen Jojachin handelte! Vgl. 42, 1 und 53, 10 יַאֲרִיךְ יָמִים.

Kurzum, auch in den anderen Stücken ist manches, was direkt auf die Person Jojachins hinführt, nichts aber, was gegen sie spricht. Und dasselbe gilt von 43, 10, wo der Erwählung des Ebed als Zweck zugeschrieben wird, dass Israel wieder Zutrauen

zu Gott bekomme, von 44, 26, wo sein Wort sich nach v. 26 b. 27. 28 offenbar auf die Heimkehr und Wiederherstellung Israels bezieht; es gilt aber auch von 48, 16 b; 51, 14—16 (vgl. hier besonders d. צֹעֶה und „er wird nicht Brotes ermangeln"); 52, 5; 55, 4 f. 11 f.

Suchen wir uns nun die Situation noch einmal klar zu machen. Gewaltig muss sich in grossen Kreisen des Volkes durch das Ereignis des J. 561 die Hoffnung auf Freiheit und Verwirklichung der messianischen Erwartung geregt haben. Um ihr Ausdruck zu geben, hat Jojachin wohl gleich damals den Titel Ebed Jahwe angenommen bezw. erhalten (vgl. das Zemach bei Serubbabel), war er doch der legitime Vertreter der Davidsfamilie, des Gottesknechts in der Geschichte. Ihr verliehen vor allem natürlich Propheten (Jes. 44, 26), unter ihnen vielleicht auch sogleich unser Deuterojesaja, Worte. Aber die Hoffnung muss bald wesentlich wieder herabgestimmt sein; nach der kurzen Regierung Evil-Merodachs haben Neriglissar und besonders später Nabonid den Juden und speziell ihrem Könige gegenüber wieder einen anderen Ton angeschlagen, die Heimkehrwünsche wurden abgelehnt (Jes. 14, 17). Es mussten sich wieder Zweifel und Bedenken einstellen, die alten Gedanken über die Verwerfung der davidischen Dynastie sich regen. Die Masse, die nur auf den äusseren Erfolg sieht, verliess von neuem ihre Fahnen (49, 4). Aber die Propheten hielten aus, sie suchten den einmal entzündeten Funken immer von neuem wieder zur Flamme anzufachen; sie werden treulich auch dem Jojachin selbst zur Seite gestanden haben, das Bewusstsein seiner hohen Mission in ihm wach zu halten. Je mehr allmählich die Macht des Cyrus im Osten sich ausbreitete und je lauter das morsche babylonische Reich in seinen Fugen krachte, um so festeren Untergrund gewann ihre Hoffnung.

Insbesondere scheint mir gerade Deuterojesaja sich in nächster Nähe des Davididen befunden zu haben, er kennt dessen Gedanken und Gefühle aufs genaueste, lässt ihn oft selbst sprechend auftreten, so dass der Prophet als sein unmittelbarer Herold erscheint; dieser wird es auch vor allem gewesen sein, der des Ebed manchmal sinkende Hoffnung immer wieder durch die Be-

geisterung seines eigenen Glaubens entfachte 40, 29 f.; 50, 4 f. Er wird also eine ähnliche Stellung zu Jojachin eingenommen haben, wie hernach Haggai und Sacharja zu Serubbabel. Und als nun endlich der Vormarsch des Cyrus gegen Babylon begann, da ist für ihn die Zeit gekommen, laut in die Siegestrompete zu stossen, da verkündet er auch in Bezug auf den Davididen so grosse und gewaltige Dinge wie noch nie zuvor: derselbe wird der sittlich-religiöse Mittelpunkt der Völkerwelt werden, ein Weltbeherrscher im Geist und in der Wahrheit; sogar Cyrus ist nur Mittel zu diesem Zweck 41, 25 ff.; 42, 1 ff.

Wir haben IV §§ 1 und 2 gefunden, die Ernüchterung blieb nicht aus; Babel fiel in ganz anderer Weise, als der Prophet sich gedacht, und von der geträumten Verherrlichung Israels und seines Herrschers traf zunächst nichts ein. Sofort wird sich das bewegliche Volk wieder von diesem abgewendet haben. Ist es also ein Wunder, wenn Deuterojesaja, der natürlich nach wie vor glaubensvoll weiterhofft, auch in Bezug auf diesen im zweiten Teile seines Buches einen anderen Ton anschlägt? Die auf den Davididen gesetzte Hoffnung wird sich nun erst recht realisieren 49, 1 ff., aber, wie Deuterojesaja überhaupt im zweiten Teile auf die Bedenken und Zweifel des Volkes eingeht, so auch vor allem auf die gegen den Davididen geltend gemachten. Das Volk hat sich von neuem an dieser Knechtsgestalt geärgert, aber der Prophet wird ihr Apologet. Wie glaubensvoll hat sie sich in der Zeit des Leidens bewährt, welches Vorbild unerschütterlichen Glaubens und Hoffens gegeben! 50, 4—10. Und ihr entsetzliches Leid, das sie zum Abscheu des ganzen Volkes gemacht? Nun, gerade das war ja der gottgewollte Durchgangspunkt zu des Ebed Erhöhung, es war ein unschuldiges Leiden für das Volk, es bietet die beste Bürgschaft für seine unmittelbar bevorstehende Restitution. Über alles Begreifen wunderbar ist zwar seine Lebensführung, vergleichbar der Wiederkehr eines Toten zu neuem Leben, sie wird das Staunen aller Völker erregen, aber seine Verherrlichung ist ebenso gewiss wie die Israels, gerade jene macht diese möglich. 52, 13—53, 12.

Haben wir in § 3 die Einwände, die man a priori gegen die Beziehung der Ebedjahwestücke auf Jojachin erheben könnte,

geprüft und zurückgewiesen, haben wir soeben die Stücke selbst auf diese Erklärung hin untersucht und dieselbe als durchaus passend befunden, so erübrigt zum Schlusse noch die Prüfung der Einwände, die man etwa ex post gegen dieselbe geltend machen könnte. Ich vermute, auch hier werden zwei erhoben werden.

a) Der erste Einwand wird der sein, sicher wüssten wir doch, dass Jojachin 538/37 das Volk nicht heimgeführt habe, sondern Scheschbazzar. Ich könnte die Gegenfrage thun, woher wir denn wüssten, dass dieser und Jojachin nicht identisch seien. Wir werden in Studie II Kap. I sehen, dass dies thatsächlich eine Möglichkeit ist, die man wird im Auge behalten müssen. Aber da hier vorläufig alles Material zu einer sicheren Argumentation fehlt, denn der Name Scheschbazzar begegnet uns nur in einer einzigen authentischen Quelle und zwar einer an den persischen Hof gerichteten Eingabe Esra 5, 14. 16, so sehen wir von der Möglichkeit dieser Identität ab. Gesetzt vielmehr, beide seien wirklich verschieden, Jojachin habe also nicht die erste Gola heimgeführt, was natürlich das Nächstliegende bleibt, würde das auch nur der Schatten eines Beweises dafür sein, dass die Ebedjahwestücke nicht auf ihn gedeutet werden können?

Ebenso sicher wissen wir doch auch, dass aus dem glänzenden, wunderbaren Zuge durch die Wüste nichts geworden, dass sich die auf den Cyrus gesetzten Hoffnungen Deuterojesajas nicht verwirklicht haben. Aber verkündet sind sie darum doch. Und würden sich nicht mehrere Möglichkeiten darbieten, jene Nichterfüllung zu erklären? Die nächstliegende wäre die, dass trotz 42, 4; 51, 14; 53, 10 im Sommer 538, bevor noch die Monate erfordernden Vorbereitungen zum Auszuge beendigt waren, der damals 77jährige Jojachin eines natürlichen Todes gestorben, den Folgen einer 37jährigen Kerkerhaft erlegen sei. Das könnte uns ja keinen Augenblick wundernehmen (vgl. 57, 1f.; 59, 16?). Es ist aber ebenso möglich, dass auch in diesem Falle das Bessere der Feind des Guten geworden wäre, dass die übertriebenen Prätensionen der Juden die Aufmerksamkeit der Perser erregt, und von denselben gewaltsam unter Ignorierung der Ansprüche Jojachins jenen ein anderer Heimführer und Statt-

halter aufgezwungen wurde (52, 5?). Es muss daran erinnert werden, dass einmal die neuerdings erst klar herausgestellte kurze Herrschaft des Kambyses in Babylon manches für die Juden wenig Erfreuliche trotz des Cyrusediktes kann gezeitigt haben und zweitens, dass sich immer sicherer ergibt, dass die Heimkehr der Juden 538/37 nur eine ganz partielle gewesen ist. Neben anderen Gründen würden wir in dem Scheitern der auf Jojachin gesetzten Hoffnungen plötzlich ein ganze Kreise bestimmendes Motiv gefunden haben, gar keine Heimkehr dieser vorzuziehen.

Nun soll durchaus nicht geleugnet werden, dass die Enttäuschung sowohl im Falle der ersten wie der zweiten Möglichkeit eine herbe muss gewesen sein. Dennoch dürfen wir uns dieselbe nicht als eine zu starke vorstellen. Würden wir damit einmal schon die im jüdischen Volke vorhandene Glaubenskraft überhaupt unterschätzen, so dürfen wir zum anderen nicht vergessen, dass sowohl im allgemeinen die Verheissungen, die einem Manne gegeben werden, nach israelitischer Auffassung seinem ganzen Geschlechte, insbesondere den jeweiligen Erstgeborenen gelten vgl. Deut. 5, 10; Gen. 27, 35; 49, 1 ff. etc., und dass speziell bei der davidischen Herrscherdynastie fast alles, was den einzelnen verkündet wird, allen kommenden Generationen gilt. So erklärt sich bekanntlich auch das לְעוֹלָם vgl. Jes. 9, 6; 2 Sam. 7, 13; Ez. 37, 25 (geradeso übrigens in den babylon. Königsinschriften).

Wenn also nur männliche Nachkommen Jojachins vorhanden waren — und wir wissen ja, dass es an denen nicht fehlte —, so wird man weiter auf sie die grossen in den Ebedjahwestücken auf ihn gesetzten Hoffnungen übertragen haben. Das ist nun nicht nur eine vage Vermutung, wir besitzen vielmehr ganz konkrete Beweise dafür. Wir wissen, dass sein Enkel Serubbabel nicht nur von den zeitgenössischen Propheten als Ebed Jahwe bezeichnet ist, sondern dass man gerade von ihm die Realisierung der auf diesen gesetzten Hoffnungen erwartet hat Sach. 6, 13 f.; 4, 6 ff.; Hag. 2, 23. Dass dasselbe schon von seinem Vater oder von Scheschbazzar gilt, falls derselbe ein Davidide, aber nicht Jojachin selbst war, muss danach als durchaus wahrscheinlich

gelten. Keinenfalls könnte aus der äusserlichen Nichterfüllung der Prophezeiungen Deuterojesajas an der Person Jojachins gegen die Richtigkeit der obigen Deutung argumentiert werden. Ewig war auch in jenen nur der Kern.

b) Den zweiten und letzten Einwand wird auch hier wieder wie bei der Serubbabelhypothese die Behauptung bilden, falls unsere Deutung das Richtige enthielte, müssten wir auch sonst noch über die an Jojachins Person geknüpften Erwartungen mehr aus der israelitischen Litteratur hören. Dass nun in diesem Falle die Sache doch noch etwas anders liegt als damals, lässt sich nicht verhehlen. Wir haben hier thatsächlich in der Notiz 2 Reg. 25, 24 ff. auch in der Tradition noch einen festen Untergrund dafür, dass das Schicksal Jojachins ein ganz abnormes gewesen, und können daher jener These die andere gegenüberstellen, dass es mindestens sehr zu verwundern wäre, wenn die wunderbare Lebensführung dieses Königs keinen weiteren Niederschlag in der israelitischen Litteratur hinterlassen hätte.

Dass sonst zeitgenössische Quellen von den aus diesem Ereignisse hervorgegangenen Erwartungen so gut wie gar nichts berichten, liegt einfach daran, dass wir ausser dem deuterojesajanischen Buche so gut wie gar keine zeitgenössischen Quellen besitzen. Die wenigen, die allenfalls in Betracht kommen, Jes. 13; 14; 21 (Jer. 50; 51?), könnten gerade so gut auch dafür verwertet werden, dass ein Cyrus nicht existiert hat. Auf keinen Fall stehen sie so im Centrum der Ereignisse, mag das nun daran liegen, dass sie überhaupt nicht in Babylon geschrieben sind, oder daran, dass ihre Verfasser wie das Gros des Volkes die spezifisch deuterojesajanischen Hoffnungen nicht teilten. Dass man aber nach dem Tode Jojachins keine Gelegenheit mehr nahm, auf die grossen an ihn geknüpften Erwartungen zurückzukommen, darf uns doch am allerwenigsten wundern, die Erinnerung konnte ja nur schmerzlich und peinlich sein; eher griff man wohl auf die alte deuteronomistische Lösung zurück: Er war doch ein Sünder vgl. 2 Chron. 36, 9; Sir. 49, 5. Die messianische Hoffnung wendete sich neuen Persönlichkeiten, insbesondere Serubbabel zu. Und nachdem sie auch bei diesem gescheitert, da schwand bald mehr und mehr das Bewusstsein des ursprüng-

lichen Sinnes der Ebedjahwestücke. Schon Maleachi scheint sie 2, 5 f. im Geiste seiner Zeit umzudeuten; später bezog man sie mehr und mehr auf das Volk (vgl. M. T. zu 49, 3; LXX zu 42, 1), wenn nicht auf den Propheten selbst oder einen, der da kommen sollte. Besonders ist dies Schwinden natürlich auch dadurch befördert, dass man wahrscheinlich schon in der Zeit des Chronisten, sicher der des Siraciden (vgl. 48, 24) Jes. 40—66 von Jesaja b. Amos herleitete und infolgedessen die ursprüngliche geschichtliche Beziehung einfach nicht mehr verstehen konnte.

Dennoch will ich nicht verhehlen, dass nach meinem Dafürhalten das Schicksal Jojachins in der israelitischen Litteratur einige Spuren mehr zurückgelassen hat, als man denkt. Ich verweise zunächst auf 1 Sam. 2, 1—10. Besonders v. 8 wie 10 machen es mir sehr wahrscheinlich, dass hier Jojachins Schicksal besungen wird (an die 7 Söhne will ich gar nicht einmal erinnern). In Threni 3 scheint mir ebenso ein die Gefangenschaft Jojachins besingender Psalm vorzuliegen. Gewiss, die Wirpartie v. 37—47 zeigt, dass derselbe von vornherein für den Gebrauch der Gemeinde gedichtet war. Aber schaltet man sie aus, so erhalten wir eine genaue Schilderung des Leidens Jojachins vgl. v. 7. 18. 27. 34. Mit Recht hat Budde (Komment. S. 92) gegen Smend erwiesen, dass hier ein Späterer eine Einzelperson aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems redend einführe, so gut er es versteht; aber diese Einzelperson ist nicht Jeremia, wie Budde meint, auf den weder v. 3 ff. noch v. 27 ff. passen würden, sondern Jojachin. Desgleichen muss ich jetzt, entsprechend meiner geänderten Deutung von Jes. 53, annehmen, dass Ps. 22 zwar ein Gemeindelied ist (v. 5), aber doch ein solches, welches aus der Seele Jojachins heraus gedichtet ist (vgl. Serubb. S. 201—3). Thatsächlich gewinnt derselbe so noch einen ansprechenderen und einfacheren Sinn, wenn v. 23 - 32 sich auf die Zeit beziehen, da Jojachin aus der Kerkerhaft befreit war und grosse Hoffnungen sich regten. Es war mir interessant zu finden, wie auch Winckler (Altor. Forsch. II, 1. S. 172 ff.) diesen Psalm auf einen in Babylon gefangenen König bezieht. Doch wer möchte mit ihm an Manasse denken, dessen Gefangenschaft daselbst ganz hypothetisch ist, wo wir die sicheren Nachrichten über Jojachins

Leid und Erhöhung daselbst besitzen. Vielleicht gehört auch Ps. 69 hierher vgl. v. 5. 9. 27. 34. 36; er steht offenbar den exilischen Ereignissen schon ferner, beschäftigt sich aber doch wohl auch mit der grössten Duldergestalt des Volkes. Ebenso dürfte endlich das, was ich Serubb. S. 205—8 über die Gestaltung der Hioblegende ausgeführt habe, nun dahin zu korrigieren sein, dass der Dichter durch die Erinnerung an das Schicksal Jojachins beeinflusst ist vgl. bes. 16, 7—17.

Aber ich möchte diesen Spuren, die in immer neuer Weise uns zeigen, wie das Schicksal Jojachins doch noch in der Erinnerung des Volkes nachgezittert hat, nicht weiter nachgehen, da in allen diesen Dichtungen Jojachins Name nicht ausdrücklich genannt wird, und sie daher nur die überzeugen werden, die sowieso schon mit unserer Deutung der Ebedjahwestücke übereinstimmen. Dagegen will ich nicht unterlassen, hier noch auf ein Zeugnis hinzuweisen, welches mir direkt darzuthun scheint, dass sich auch in der israelitischen Tradition neben allen anderen Deutungen noch durch Jahrhunderte ein Bewusstsein dessen gehalten hat, dass es sich in Jes. 53 um Jojachin handle. Es ist Josephus, Bell. jud. VI, II, 1, wo wir lesen: *ἀλλά τοι Ἰωάννη καὶ μετανοῆσαι μὲν ἐκ κακῶν οὐκ αἰσχρὸν ἐν ἐσχάτοις καὶ καλὸν ὑπόδειγμα βουλομένῳ σώζειν τὴν πατρίδα σοι πρόκειται βασιλεὺς Ἰουδαίων Ἰεχονίας ὅς ποτε στρατεύσαντι τῷ Βαβυλωνίῳ δι' αὐτὸν ἑκὼν ἐξέστη πρὶν ἁλῶναι τῆς πόλεως καὶ μετὰ γενεᾶς αἰχμαλωσίαν ὑπέμεινεν ἐθελούσιον ὑπὲρ τοῦ μὴ παραδοῦναι ταῦτα πολεμίοις τὰ ἅγια καὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ περιιδεῖν φλεγόμενον. διὰ τοῦτο λόγος τε αὐτὸν πρὸς ἁπάντων Ἰουδαίων ἱερὸς ὑμνεῖ καὶ μνήμη ῥέουσα δι' αἰῶνος ἀεὶ νέα τοῖς ἐπιγινομένοις παραδίδωσιν ἀθάνατον. καλόν, ὦ Ἰωάννη ὑπόδειγμα κἂν προσῇ κίνδυνος.*

Diese für unser ganzes Problem, wie mir scheint, wichtige Stelle wird zwar von Köhler (Bibl. Gesch. II. 2, S. 481) beiläufig einmal citiert, ist aber im übrigen fast nie beachtet. Wir ersehen aber aus ihr erstens, dass Josephus in seiner Schilderung von der freiwilligen Selbstauslieferung Jojachins Ant. X, 7, 1; 11, 2 nicht etwa ein Gebilde seiner Phantasie produziert, sondern auf einer Tradition fusst, die er für sehr alt hält und die im ganzen Volke bekannt ist. Wir sehen aber zum anderen, dass

jene Heldenthat des gestürzten Königs von den Juden in einem Liede bezw. Liedern besungen wurde, die nicht nur in der Zeit des Josephus schon uralt waren, sondern die er direkt als ἱερὸς λόγος bezeichnet. Zeigt schon dieser Ausdruck, dass wir es mindestens mit gottesdienstlich gebrauchten Liedern zu thun haben (vgl. zu dem ἱερός Antiqu. prooem. 4, 26; II, 16, 5; VI, 2, 26; X, 4, 3), so macht sowohl das ἁπάντων wie Parallelstellen, die von der Davidsklage VII, 1, 6; Jeremias Klage X, 5, 1 oder von Daniel X, 11, 7 handeln, es fast zur Gewissheit, dass wir jenes Lied bezw. Lieder in unserem Kanon zu suchen haben. Dass in den auf uns gekommenen alttestamentlichen Schriften — und der Kanon des Josephus war doch an Umfang fast derselbe — sich sonst kein Lied ausser den Ebedjahwestücken mit der Selbsthingabe Jojachins beschäftigt, auch wenn andere Lieder wie 1 Sam. 2, 1 ff.; Threni 3; 4, 20; Ps. 22 seine Gefangenschaft und Erhöhung feiern sollten, dürfte sicher sein. (Ein indirektes Argument behielten wir übrigens noch bei Beziehung der Stelle auf eins dieser Lieder.) Zudem erinnert die gehobene Diktion des Josephus am Schlusse doch unmittelbar an Jes. 53, 10—12. Ist es also zu viel geschlossen, wenn wir auch jene Äusserung des jüdischen Schriftstellers als das älteste Zeugnis der Tradition für eine Deutung eines oder mehrerer Ebedjahwestücke auf Jojachin verwenden?

Somit dürften also auch die beiden zum Schlusse noch gegen eine Identifizierung dieses mit dem Ebedjahwe erhobenen Einwände hinfällig sein.

§ 5. Das Ergebnis.

Wir fassen kurz das Ergebnis unserer letzten Untersuchung zusammen. Es ist evident, dass Deuterojesaja überall, wo er von dem leidenden Gottesknechte handelt, die Persönlichkeit des Davididen Jojachin im Auge hat. Denn nur dieser hat sich freiwillig ins Exil seinem Volke zu gut begeben, hat langjährige Kerkerhaft erduldet und ist aus ihr zu grossen Ehren erhöht. Mit dieser Lösung des alten Rätsels, die wir für eine gesicherte halten, massen wir uns nicht an, alle Einzelfragen des Problems

bereits endgültig beantwortet zu haben. Es sind eben zwei ganz verschiedene Fragen: wer war der individuelle Knecht Gottes für Deuterojesaja ursprünglich? und an wen denkt er bei den einzelnen Stellen des uns überlieferten Buches, an denen das Wort sich sicher nicht auf Israel bezieht? Die erste Frage haben wir definitiv beantwortet, in Bezug auf die zweite müssen wir mit drei verschiedenen Möglichkeiten rechnen, die für uns allerdings einen sehr verschiedenen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen.

1) Die erste Möglichkeit wäre die, dass uns in den 4 sogen. Ebedjahwestücken, und wir würden noch 42, 19—21; 51, 14—16 hinzuzählen, alte deuterojesajanische Citate aus der Zeit um 560 vorliegen, die derselbe am Ausgange des Exils (nach Jojachins inzwischen eingetretenem Tode) in sein jetziges Buch aufgenommen, in demselben reproduziert hätte, in der Gewissheit, dass die einst jenem gemachten Verheissungen sich nun an einem Sohne desselben, dem gegenwärtigen Repräsentanten der Davidsfamilie realisieren würden. Weshalb wir dieser Annahme skeptisch gegenüberstehen, ist in V § 6 ausgeführt. Sie bedeutet für uns unter allen Umständen nur das letzte Refugium.

2) Die zweite Möglichkeit unterscheidet sich mehr formell als sachlich von der ersten, hebt aber die Schwierigkeiten, die dieser anhaften. Man sieht von der Annahme von älteren Citaten ganz ab. Jojachin ist zwischen 560 und 40 gestorben. Bei allen Verheissungen der Ebedjahwestücke hat dann Deuterojesaja den derzeitigen Repräsentanten der Davidsfamilie, mag er nun Schealthiel oder Scheschbazzar heissen, im Auge, aber dieser kommt für ihn gar nicht persönlich, sondern eben nur als Repräsentant der Dynastie, des eigentlichen Ebedjahwe, in Betracht. In engster Anlehnung an Ezechiel 34, 23 f.; 37, 24 (vgl. III § 6) wäre für Deuterojesaja bei der Konzipierung des auf uns gekommenen Buches in erster Linie die gens davidica der Gottesknecht gewesen. Sie hat in der Persönlichkeit des Jojachin das Leid von 42, 19 f.; 49, 2—4; 50, 4—9; 51, 14; 52, 14; 53, 1—10 a erduldet, ist auch in seiner Person, bei seiner Erhöhung wieder zum eigentlichen Ebed berufen, sie aber wird nun auch in der Persönlichkeit des derzeitigen Repräsentanten, heisse er, wie er wolle,

der grossen Verheissungen von 42, 1 ff.; 49, 5 ff.; 52, 13 ff. teilhaftig werden. So handelt es sich in den Stücken dem Propheten im letzten Grunde überall um dieselbe Grösse, das Davidshaus, und trotzdem hat er bei den einzelnen Stellen eine Einzelpersönlichkeit im Auge, bald den leidenden, aber schliesslich erhöhten Jojachin, bald seinen noch mehr zu verherrlichenden Sohn, der jetzt das Volk herausführen und den neuen Bund aufrichten soll. Möchte man diese Möglichkeit schon wegen der dann vollends erklärbaren Anonymität des Ebed zu bevorzugen geneigt sein, so kommt zu Gunsten derselben noch hinzu, dass Deuterojesaja thatsächlich 55, 4 f. die Davidsfamilie in dieser Weise als eine durch alle Generationen und Zeiten hindurch bleibende Grösse behandelt (von der eben das gilt, was z. B. 42, 1 ff.; 43, 10 vom Ebed, unbeschadet dessen, dass er natürlich auch dort 55, 3 einen bestimmten zeitgenössischen Repräsentanten im Auge hat). Dennoch kann ich diese Möglichkeit als die wahrscheinlichste zur Zeit nicht empfehlen. Nicht, dass ich irgend etwas Direktes gegen dieselbe geltend machen könnte, wohl aber deswegen, weil 49, 4. 5; 52, 13. 14. 15; 53, 10. 12 uns doch immer erst gestatten würden, von einer und derselben Persönlichkeit abzusehen, wenn positiv erwiesen wäre, dass Jojachin 540/39 nicht mehr unter den Lebenden war.

3) Unsere Untersuchung hat das Gegenteil ergeben, und so bleibt die nächstliegende die dritte Möglichkeit: der individuelle Gottesknecht im deuterojesajanischen Buche ist thatsächlich überall Jojachin, natürlich auch in seiner Eigenschaft als der Repräsentant des Davidhauses. Er hat für das Volk gelitten, er ist aus dem Unglück erhöht, soll aber jetzt zu noch weit höheren Ehren kommen, soll das Volk in die alte Heimat zurückführen, und dort als ein Zeuge für die Nationen das neue Gottesreich aufrichten, ein zweiter David.

Ich denke, unsere Untersuchung in § 3 und 4 hat dargethan, wie alles diese dritte Möglichkeit in erster Linie empfiehlt. Aber ob nun sie oder die zweite die endgültige Lösung repräsentiert, für unser exegetisches Verständnis der Ebedjahwestücke sowohl wie für die religionsgeschichtlichen Folgerungen aus denselben ist diese Differenz eine irrelevante. Es handelt sich da schliess-

lich nur noch um die eine rein geschichtliche Frage, die vielleicht noch einmal mit Hilfe der babylonischen Inschriften, vielleicht aber auch nie beantwortet werden wird: in welchem Jahre ist Jojachin gestorben? In der Hauptsache dürfte also das Problem gelöst sein.

Kapitel VII.

Abschluss. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Ebedjahwestücke.

So sicher wir von der Richtigkeit unserer Lösung des Problems überzeugt sind, so wenig geben wir uns der Illusion hin, dass dieselbe nun mit einem Schlage überall Zustimmung finden werde. Das soll uns aber nicht abhalten, jetzt sogleich zum Schlusse noch den Konsequenzen, die sich aus unserer Deutung der Ebedjahwestücke ergeben, etwas weiter nachzugehen und diesen die Stellung, die ihnen nunmehr in der Heilsgeschichte gebührt, anzuweisen. Auf die Bedeutung, die sie wie das ganze deuterojesajanische Buch für die Entstehung des eigentlichen Judentums haben, werden wir speziell noch am Schlusse von Studie III zurückkommen, hier gilt es, über ihre religionsgeschichtliche Bedeutung im allgemeinen zu handeln. Es thut gut, sich manchmal mitten in der Hitze des Gefechts daran zu erinnern, dass die Gegensätze nicht so stark sind, wie man wohl denkt.

Die Ebedjahwestücke sind dem Christen im Alten Testamente besonders wertvoll und vertraut. Wir alle sind's von Jugend auf gewohnt, den Gottesknecht von 42, 1 ff.; 49, 1 ff. in dem Lichte von Matth. 12, 18 zu betrachten; wir sehen in ihm unmittelbar den Menschenfreund, der auf Galiläas Fluren heilend und helfend, tröstend und aufrichtend Gottes Wort verkündete; und aus dem Schleier der Bilder von 50, 4 ff.; 52, 13 ff. da schaut

uns das Haupt voll Blut und Wunden an, das für uns auf Golgatha geblutet hat. Muss das nicht nach unserer Deutung anders werden, müssen wir nicht dieses starke Band, welches für die christliche Gemeinde bis jetzt das Alte Testament mit dem Neuen verbunden hat, zerschneiden?

Bevor wir dazu übergehen, diese Fragen mit aller Entschiedenheit zu verneinen, möchten wir darauf hinweisen, dass in diesem Punkte unsere Situation mindestens ganz dieselbe ist, wie die all jener verschiedenartig gerichteten Forscher, mit denen wir uns in der vorausgehenden Untersuchung auseinandergesetzt haben. Denn das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung bleibt in diesem Punkte ja ganz dasselbe, ob man nun in dem Knechte Gottes das Volk Israel, den guten Kern desselben, die Propheten, einen Thoralehrer, eine ideale zeitlose Gestalt oder einen zeitgenössischen Davididen versteht; immer ist es doch nicht Jesus von Nazareth, diese geschichtliche Gestalt nach 5 Jahrhunderten gewesen, die vor dem geistigen Auge des Propheten gestanden hat, immer ist vielmehr die Erfüllung eine ganz andere gewesen, als dieser sie sich gedacht hat. Ja, es erhellt auf den ersten Blick, dass es bei unserer Deutung am leichtesten ist, die Brücke von dem einen Davidssohne zu dem anderen grösseren zu schlagen. Solange man also nicht den Mut besitzt, dem unmissverständlichen Wortlaut des deuterojesajanischen Buches zum Trotze den Gottesknecht auf Jesus Christus zu deuten, d. h. aber auf eine wissenschaftliche Auslegung jenes überhaupt zu verzichten und es zu einem sibyllinischen Orakelbuche zu degradieren, so lange wird man auch nicht behaupten können, dass unsere Deutung irgendwie mehr als andere den Wert der Ebedjahwestücke für den Christen beeinträchtige. Es ist daher auch nur natürlich gewesen, dass unter den sämtlichen gegnerischen Schriften, die mir zu Gesichte gekommen sind, nur eine gewagt hat, einen dahinzielenden Vorwurf zu erheben.

Doch nicht hierbei wollen wir uns beruhigen, gehen wir auf die Sache selbst näher ein. Wie schon oben angedeutet, sind es vor allem zwei Gedankenkomplexe, welche die Ebedjahwestücke der christlichen Gemeinde so wertvoll machen. Zunächst tritt uns in zwei derselben die Erwartung entgegen, dass der Gottes-



knecht ein neues Reich aufrichten würde, ein Reich der Gerechtigkeit und Milde, ein Reich weit über die Grenzen Judas hinaus, alle Völker verbindend „auf seine Rechtsprechung harren die Inseln“. Woher stammt dieser Gedanke, wenn unsere Auffassung der Ebedjahwestücke die richtige ist? Wird er damit ein natürliches Produkt seiner Zeit? Oder gibt er sich nun umgekehrt als ein den Zeitgenossen unverständliches Orakel? Beides muss in gleicher Weise verneint werden, und eben damit ergibt sich, dass wir es mit wirklicher göttlicher Offenbarung zu thun haben.

Der Gedanke, dass dereinst die Völker alle in das Gottesreich eingehen würden, war den exilischen Juden nicht absolut neu. Eine Tendenz auf den Universalismus hin besass sogar schon die altisraelitische Religion vgl. Gen. 12, 3; 1 Reg. 17, 8 ff.; 2 Reg. 5, 1 ff.; 8, 7 ff.; Ex. 18, 11. Indes ganz überwiegend wird das vorexilische Volk den Zeitvorstellungen entsprechend sich diesen Eingang gedacht haben in der Form einer politischen Angliederung der Völker an Israel; dieses unterwirft jene, triumphiert über sie alle vgl. Deut. 33, 17; Num. 24, 8. 17—19; Am. 5, 20. Da nun aber diese Gedanken gar leicht zu einem Ruhebette fleischlicher Sicherheit werden konnten und auch thatsächlich wurden vgl. Micha 3, 11, so geschah es, dass die Propheten, obwohl sie auf der einen Seite immer mehr die Bedeutung Jahwes für die ganze Welt betonten vgl. Amos 1, 1 ff.; Jes. 2, 8. 11. 17 etc., auf der anderen doch jene universalistischen Gedanken des Volkes energisch bekämpften vgl. Am. 3, 2; 5, 20; 9, 7. Damit soll nicht gesagt sein, dass nicht auch sie universalistische Hoffnungen gehabt hätten. Wenn es ein Faktum ist, dass auch einem Jesaja „schliesslich die Geschichte der Welt und der Völker sich um Jerusalem als um ihren Mittelpunkt bewegte“ (Bertholet, Stellung der Israeliten u. s. w. zu d. Fremden S. 97) vgl. 10, 32 ff.; 14, 25; 29, 5 ff.; 31, 5. 9, dass auch er in einem konkreten Falle religiöse Angliederung eines Volkes an Israel erwartete 18, 7, so sehen wir vielmehr, dass die Propheten nur nach einem geistigen, einem höheren Universalismus rangen, als ihn das Volk besass.

Die Frage nun, ob es bereits einem Jesaja oder Jeremia ge-

lungen ist, auf einsamer Höhe stehend, die richtige Formel für diesen zu finden, hängt von der noch immer nicht definitiv entschiedenen litterarischen Kontroverse ab, ob Jes. 2, 2—4; 11, 10; Jer. 4, 2; 12, 15 f.; 16, 19; 33, 9 etc. echt sind. Mag das auch bei den letzten Stellen trotz Stade sehr wahrscheinlich sein, es bleibt bestehen, dass die meisten vorexilischen Propheten, besonders ein Hosea, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja, desgl. auch ein Ezechiel in dieser Beziehung keine Hoffnung geäussert haben. Und weshalb nicht? Einfach, weil auch in dieser Beziehung das Wort gilt: meine Stunde ist noch nicht gekommen. Solange noch der alte Staat, das alte Königtum bestand, konnte ein reiner und ungetrübter, ein geistiger Universalismus wohl einmal blitzartig als Hoffnung eines seiner Zeit vorauseilenden Propheten entstehen, nicht aber im Volke einen Widerhall finden, von ihm überhaupt nicht richtig verstanden werden, so lange bedeutete diesem immer „nach Jahwes Namen genannt werden" Israel politisch unterthan sein. Auch das vorexilische Israel erwartete schon Grosses, Ewiges von der davidischen Dynastie; immerdar sollte sie als eine Leuchte Jahwes in der Welt dastehen, seinen Ruhm verkünden vgl. 2 Sam. 7, 26; Threni 4, 20. Aber, falls man überhaupt diese Erwartung an ein besonderes Individuum knüpfte, in erster Linie musste dann doch auch dies wie der Ahnherr David der Held sein, dem die Völker Gehorsam schulden, dem sie sich zitternd nahen vgl. Gen. 49, 10; Num. 24, 17; Am. 9, 11 f.; (Jes. 9, 5?).

Nun haben wir freilich in III § 6 selbst konstatiert, wie sich neben der alten Auffassung vom Königtum seit Jesaja und besonders seit der deuteronomistischen Reform eine ungleich höhere entwickelte, die unter Absehen von allem weltlichen Glanze Recht, Gerechtigkeit und Gottesfurcht als die eigentlichen Kriterien des Gottesgnadentums hinstellte. Aber einmal musste man angesichts des schroffen Widerspruchs zu dem faktischen weltlichen Königtume diesen Idealkönig lediglich von der Zukunft erwarten Jes. 1, 25; 11, 1 ff.; Jer. 23, 5 ff., und zweitens gelang es noch nicht, diese Erwartung zu der universalistischen in Beziehung zu setzen, dieselben mit einander zu verbinden. Denn wenn auch die Echtheit von Jes. 11, 1—9 immer noch

wahrscheinlich ist, so dürfte v. 10 doch sicher erst eine exilische Zuthat sein. Vgl. Duhm z. St.

In den Ebedjahwestücken ist plötzlich die Blüte der Knospe entsprungen. Hier dreht sich wirklich die ganze Hoffnung um einen Zeitgenossen; derselbe, der Juda aus dem Exil führen, soll auch der gerechte Herrscher sein, und anderseits, in enger Verbindung mit seiner Person steht hier der reine, geistige Universalismus. Nur sittlich-religiöser Art ist sein Triumph über die Völker, freiwillig strömen sie ihm zu, überwunden von dem göttlichen Wunder der durch seine Vermittlung vollzogenen Rettung Israels aus dem Exil und von der Superiorität der geoffenbarten Thora, deren Vertreter er ist. Gerechtigkeit und Milde, Wort und Richterspruch sind seine Waffen, „zerknicktes Rohr wird er nicht brechen und glimmenden Docht nicht auslöschen".

Wie ist es zu dieser gewaltigen, fast neutestamentlichen Erwartung gekommen? Nun, gerade bei unserer Auffassung liegen die Entwicklungslinien, die auf sie hinlaufen, klar vor Augen da. Das universalistische Ahnen der vorexilischen Zeit und das Hoffen auf den gerechten Fürsten der Zukunft allein konnten solche Erwartung nicht erzeugen, andere Momente mussten hinzukommen. Nunmehr war thatsächlich der alte Staatsverband zerrissen, das Volk lag wie ein Wurm zertreten am Boden, die alten Reiter, Rosse und Burgen waren dahin. Da musste wohl jegliche Hoffnung auf Unterwerfung der Nationen schweigen. Und die davidische Dynastie? Nun, sie war noch mehr entweiht als das Volk, ihr Oberhaupt hatte 37 Jahre lang im Kerker geschmachtet, jegliche weltliche Macht bei ihm war dahin; da war für die Gestalt des Heldenkönigs kein Raum mehr. Aber auch die Brücke zu den anderen Völkern war in ganz anderer Weise geschlagen als bisher. Man befand sich auf dem Boden der Weltstadt, in die das Leben einer ganzen Welt zusammenströmte; man konnte erwarten, dass die Botschaft von dem, was sich hier ereignete, wie ein Sturmwind die ganze Welt durchbrausen würde. Man hatte ja an den Siegeszügen des Cyrus ein konkretes Beispiel, wie ein einzelner Mann, den Gott sich zum Werkzeug erkoren, alle Nationen in fieberhafter Spannung halten

konnte. Und gerade dort in Babylon hatte man es erfahren, wie Israel nicht allein litt; auf der ganzen Erde war das Recht umgestürzt durch die eine Tyrannin, die anderen Völker waren ja alle Leidensgefährten Israels, sahen wie dies harrend danach aus, dass ihnen wieder Recht würde. Endlich, jetzt am Ende des Exils stand eine Gottesthat bevor, die, falls sie sich so realisierte, wie Deuterojesaja erwartete, allerdings zu dem Wunderbarsten gehörte, was überhaupt die Geschichte aufzuweisen hatte: ein Volk, das sich 60 Jahre lang in Knechtschaft in einem fernen, ihm kulturell weit überlegenen Lande bewegt hatte, sollte als solches nicht nur gerettet werden, sondern von neuem zu hohen Ehren kommen, wie es ihm lange zuvor verheissen war, während die Weltbeherrscherin in den Staub sank. Da musste sich freilich das „O dass ich tausend Zungen hätte“ zu der Erwartung gestalten, dass nicht nur Bäume und Felsen, sondern auch die Völker alle in den Lobpreis des e i n e n Gottes einstimmen würden, der solches gewirkt.

Das sind die geschichtlichen Faktoren, die zu der Geburt des ersten Ideenkomplexes der Ebedjahwestücke zusammengewirkt haben. Aber nehmen wir diesem damit nicht gerade seinen Offenbarungscharakter? Wir könnten darauf einfach erwiedern, ob es denn nicht Gott selbst gewesen, der eben jene Faktoren nach seinem Willen in der Geschichte zusammengeleitet habe. Aber es müssen doch auch noch zwei andere Momente hinzugenommen werden. Zunächst hätten alle jene Faktoren nicht vermocht, eine derartige Hoffnung zu erzeugen, wie sie uns in den Ebedjahwestücken entgegentritt, wenn nicht ein Zeitgenosse, ein Davidide, dagewesen wäre, an dessen Person infolge seiner sittlich-religiösen Qualität und infolge einer ganz wunderbaren Lebensführung sich eine derartige Hoffnung hätte entzünden können, d. h. aber, wenn Gott selbst nicht die Persönlichkeit eines solchen Ebed hätte erstehen lassen. Trotzdem daher z. B. bei einem Ezechiel viele jener Prämissen schon vorhanden sind, zu seiner Zeit schmachtet der Davidide noch im Kerker, und daher finden wir bei ihm von dieser individuell-messianisch-universalistischen Erwartung nur ein Ahnen 17, 22 ff.

Zweitens, jeder, der das deuterojesajanische Buch liest, wird den Eindruck haben, dass es nur ein ganz kleines Häuflein ist, welches hinter dem Propheten steht, dass das Volk als Ganzes trotz des Herannahens des siegreichen Cyrus stumpf, starr und verzweifelt, wenn nicht abgöttisch ist. Das Gros des Volkes ärgert sich an der Knechtsgestalt des Ebed 49, 4; 50, 10; 52, 14 etc., wie es sich ärgert an dem heidnischen Cyrus 45, 9 f. Es vermag dem kühnen Geistesfluge des Propheten schlechterdings nicht zu folgen, vermag nicht zu glauben, wo es nicht sieht. Die alten vorexilischen Gedanken von Übel und Sünde, Gerechtigkeit und Glück, von Israels Erwählung und seiner Stellung zu den Völkern, die altisraelitischen Güter und Ideale erweisen sich zu mächtig, als dass die Menge dem Propheten einer ganz neuen Zeit mit vollständig veränderten Begriffen zu folgen vermag. Ja, man kann ruhig zugeben, dass bei Deuterojesaja selbst sich noch ganz vereinzelt Nachwirkungen der alten Anschauungen verraten vgl. 41, 15 f.; (45, 14?, wozu 14, 1—3 zu vgl. wäre); 49, 22 f. Nur um so klarer tritt uns die wunderbare göttliche Offenbarung entgegen, die sich in ihm mächtig erwiesen hat. Denn nun erhebt sich gerade erst recht die Frage: wie kommt es, dass trotz all der vorliegenden Prämissen, soweit wir wissen, nur er, der grosse Unbekannte, diese gewaltige, sich weit über das Sichtbare hinaus schwingende Hoffnung, jedenfalls nur das Besitztum einer kleinen Schar, gezeitigt hat? Es muss sich also doch um etwas ganz anderes als um ein einfaches Addieren vorliegender Faktoren handeln. Mit dieser Frage stehen wir vielmehr vor dem letzten Geheimnis aller Offenbarung, vor dem die exakte historische Forschung ihr Ende erreicht hat und stehen bleiben muss. Ich weiss darauf nur die eine Antwort: weil Gottes Geist gerade den Geist dieses Mannes berührt hat, so dass in ihm aus der vorhandenen Knospe die Blüte hervorbrach.

Aber ist denn nun die Erwartung Deuterojesajas überhaupt in Erfüllung gegangen, wenn sie so zu verstehen ist, wie wir sie ausgelegt haben, war das Ganze dann nicht eine grandiose Täuschung? Dass die Erwartung sich nicht so erfüllt hat, wie Deuterojesaja sie sich gedacht, das bedarf nun allerdings keines

längeren Beweises. Jojachin oder wer sonst in der Davidsfamilie der Ebed war, dem die Hoffnungen gelten, ist ins Grab gesunken, ohne dass er jenes neue Gottesreich auf Erden aufgerichtet hätte; die Völker sind ihm nicht zugeströmt; ja, im ersten Falle hat er wahrscheinlich nicht einmal die exilierten Juden in die Heimat zurückgeführt. Aber schwindet denn damit der Offenbarungscharakter der Ebedjahwestücke? Öttli hat das, wie wir schon im Laufe der Untersuchung sahen, uns gegenüber indirekt behauptet. Aber wir haben schon in VI § 1 energisch betont, dass das einfach hiesse, über das ganze deuterojesajanische Buch den Stab brechen. Und es bedarf keines neuen Beweises, dass die Hoffnungen des Propheten von dem wunderbaren Wege durch die Wüste, von der königlichen Heimkehr Ganzisraels, von der Bekehrung der Völker infolge der Cyrussiege, von der Stellung dieses zu Jahwe, von der Zerstörung Babylons durch ihn, dass alle diese Hoffnungen sich äusserlich ebensowenig realisiert haben wie die vom Gottesknechte. Angesichts dieser Thatsache hätte Deuterojesaja etwas viel Grund gehabt sich zu verstecken, wenn man den Öttlischen Massstab anlegen wollte. Und doch besitzen wir von ihm die herrlichen Kap. 49—55, in denen er weiter hofft und im Namen Gottes spricht: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege nicht eure Wege, mein Wort kann und wird nicht leer zurückkommen.“

Dies Wort Gottes, diese göttliche Offenbarung muss also doch wohl in etwas anderem bestehen als in den äusseren Einzelheiten der Predigt, die sich an bestimmte Personen und Städte knüpfen. Nein, der Inhalt ist's, der Gedanke, der einmal ausgesprochen nie wieder sterben kann, wenn anders er aus Gott stammt, in unserem Falle der Gedanke, dass die religiöse Wahrheit, die Kenntnis des einen Gottes und seines Rechtes, die bisher in Israel beschlossen war, durch einen Spross des davidischen Hauses zu allen Völkern kommen würde, dass sich unter seinem Szepter ein Reich Gottes ausbreiten sollte über alle Schranken der Nationen, ein Reich des Geistes und der Wahrheit. Mochte der in den Staub sinken und ohne das erhoffte sittlich-religiöse Weltszepter sterben, auf den man zunächst

diese Hoffnung gesetzt hatte, man übertrug sie weiter auf den Sohn. Wir sehen handgreiflich bei Haggai und Sacharja, dass man Serubbabel als den Knecht Gottes bezeichnete und von ihm wieder die Erfüllung der messianischen Hoffnung erwartete.

Und als durch seinen Sturz sogar definitiv die davidische Dynastie vom Throne gestossen war, die Hoffnung starb doch nicht vgl. Ps. 89, die Ahnung, dass die anderen Völker alle doch noch einmal ins Gottesreich eingehen würden, sie blieb, obwohl man mehr und mehr das Gottesvolk selbst in die Bande des Gesetzes einschlug, von den Völkern absperrte und dadurch praktisch jenen Eingang mehr und mehr erschwerte. Wenn doch gerade unter der Gesetzesherrschaft Missionsgedanken in Juda erwachten (vgl. z. B. Jona, und über solche Gedanken im Psalter Bertholet a. a. O. S. 189—94, bei Sirach S. 205—3), es war das Nachklingen des Tones, den Deuterojesaja angeschlagen hatte vgl. Ps. 22, 28; 102, 16 etc. Daneben hoffte man, wenn auch nur in bestimmten Kreisen des Volkes, auf den Stern aus Jakob, das Licht der Heiden, die Rehabilitation der Davidsfamilie, die das verwirklichen würde, was die Väter nicht erlebt. Freilich spielten nun auch immer wieder die älteren Erwartungen von dem mächtigen Könige mit hinein. Vgl. Ps. 2; Ps. Sal. 17, 21—33. Doch die Worte, die einst Deuterojesaja gesprochen hatte, blieben Saat auf Hoffnung, bis sie ganz erfüllt wurden, nun allerdings in noch herrlicherer Weise, als der Prophet es geahnt.

Der Säemann, der da in Galiläa, als die Zeit erfüllet war, ausging, seinen Samen zu säen in den Acker der Menschheit, der dabei allen zeitgenössischen und in vorexilischen Idealen wurzelnden Erwartungen, ja denen der eigenen Jünger zum Trotze alle irdischen Messiashoffnungen mit Bewusstsein ablehnte, nur das sittlich-religiöse Reich Gottes bringen wollte, er wurzelte in diesen Ebedjahwestücken: des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene Matth. 20, 28, vgl. auch Luk. 4, 18. Und die Thatsache, dass der ganze Gedankenkomplex von Jes. 42, 1 ff.; 49, 1 ff. durch ihn Wirklichkeit geworden ist, wird nie eine Exegese oder Kritik beseitigen können. Und wenn wir von da aus rückwärts den



ganzen Prozess überschauen, werden wir zu dem Schlusse geführt, dass gerade, um eine solche Hoffnung auf das Heil der Menschheit, aller Nationen wachzurufen, der alttestamentliche Prophet von Gott gesandt war, auch wenn er dieselbe nur in der Sprache, dem Gesichts- und Ideenkreise seiner Zeit darstellen konnte. Das Israel aber, das an dem Buchstaben hängen geblieben ist, hofft noch jetzt auf den Messias, der als ein zweiter Mose das Volk aus der Verbannung in sein Land heimführen und das Reich aufrichten werde (vgl. Beresch. rab. Kap. 85; Schemoth rab. 1 etc. bei Weber, Jüdische Theologie S. 360).

Und geradeso steht es mit dem zweiten Gedankenkomplexe, durch den uns die Ebedjahwestücke besonders religiös-wertvoll und vertraut sind. Das namenlose Leid der Schmerzensgestalt, von der die beiden letzten 50, 4 ff.; 52, 13 ff. reden, es wird erklärt, als ein zwar gottgewolltes, aber unschuldiges Leiden für das Volk, „durch seine Striemen sind wir geheilt". Den Umstand, dass der Davidide Hohn, Kerker, Schläge und (zunächst) lebenslängliche Verbannung hat erdulden müssen, ohne dass er selbst sich irgend ein Verbrechen hat zu schulden kommen lassen, dass er das alles vielmehr freiwillig übernommen und gottergeben getragen hat, diesen Umstand erklärt Deuterojesaja so, dass seine Selbstaufopferung ein Schuldopfer für die Sünden des Volkes gewesen sei. Nun aber hofft er, dass gerade durch dasselbe die Verherrlichung des Gottesknechts selbst und die Heilung Israels, seine Befreiung und Wiederherstellung herbeigeführt werde.

Damit proklamiert er das unschuldige, im gottgeordneten Berufe sich aufopfernde Leiden für die Brüder als das höchste sittliche Lebensideal, die Möglichkeit der Sühnung der Sünden einer Gesamtheit durch einen gerechten Repräsentanten und endlich den Triumph der göttlichen Absichten über alle Hindernisse, über das schwerste Leid, ja über das Grab. Denn als ein solches galt den Israeliten Exil und Kerker. (So wird auch Sanhedrin 37 b dem Exil wie dem Tode sühnende Wirkung zugeschrieben vgl. Weber, a. a. O. S. 324.) Es kann freilich nicht genug betont werden, dass jene 3 Gedanken hier nicht als allgemeine Dogmen hingestellt werden, im Gegenteil, der Prophet behandelt

ein ganz konkretes Lebensrätsel, welches ihm die Zeitgeschichte stellt, aber mittels jener Gedanken löst er es.

Auch hier fragen wir zunächst: woher hat er die Lösung wenn unsere Deutung richtig ist? Sie ist wiederum bei ihm neu. Allerdings, einzelne Gedankenlinien, die auf jene hinliefen, waren ihm längst in den Anschauungen seines Volkes gegeben. Schon die vorexilischen Propheten hatten sich besonders der anijjim bezw. anavim des Volkes im allgemeinen angenommen und von ihnen prädiziert, dass sie den eigentlichen Kern Israels bildeten (vgl. meine Beitr. z. isr. Religgesch. II S. 281—99). Aber neu ist, dass hier thatsächlich ein solcher עָנִי als die Idealgestalt des Volkes hingestellt wird, gerade nicht, wie das alte Israel dachte, ein Reicher, Mächtiger, Starker, sondern ein Kranker, Verhöhnter, Geschändeter vgl. 50, 10; 53, 10—12. Allerdings nicht als ein solcher an sich wird der Knecht Gottes gefeiert, sondern wegen des geduldigen, gottergebenen, glaubensvollen Tragens all dieser Übel 42, 20; 49, 4; 50, 4. 7; 53, 7, ja, wegen der freiwilligen Übernahme der Leiden in seinem gottgeordneten Berufe 49, 4; 50, 6; 53, 7. 10. Deswegen wird dieser Arme aber nicht nur die Idealgestalt, sondern zugleich der Erlöser des ganzen Volkes.

Dass durch die Gottlosigkeit eines Mannes seine ganze Familie wie sein Volk vor Gott unrein würde, war gerade altisraelitische Anschauung, ich erinnere an die Erzählung von Achans Diebstahl (Jos. 7, vgl. 2 Sam. 21, 1 ff.; 24, 1 ff.). Anderseits war es ebenso antike Vorstellung, dass von der Persönlichkeit eines Frommen weithin und auf lange Zeit göttlicher Segen ausginge auf die Gesamtheit und die fernsten Geschlechter; ich verweise auf das immerwiederkehrende „um meines Knechtes Davids willen“. Endlich lehrte besonders die prophetische Zeit, dass auch der einzelne Unschuldige unter dem auf dem ganzen Volke lastenden göttlichen Zorne litt, dass er erbarmungslos in den Verderbensstrudel des ganzen Volkes mit hineingerissen wurde, ich erinnere vor allem an die tragische Gestalt des Propheten Jeremia (vgl. im übrigen die trefflichen Ausführungen bei Kittel a. a. O.).

Von der Summe dieser 3 Gedanken war es ja nur noch ein



Schritt bis zu dem, dass umgekehrt auch durch das Leiden eines unschuldigen Repräsentanten das Ganze gerettet werden könnte. Indes das, was uns, wenn wir die Entwicklung von rückwärts betrachten, als der einfachste Prozess erscheint, muss uns, von der anderen Seite aus besehen, geradezu als ein Wunder anmuten. Denn abermals müssen wir nun fragen: wie kam es, dass gerade damals im Ausgange des Exils, wo noch eben ein Ezechiel so individualistisch wie nur möglich gelehrt, ja geradezu jede Stellvertretung abgelehnt hatte 14, 14 ff.; 22, 30, jene verschiedenen Strahlen in einem Brennpunkte gesammelt wurden? Warum ist sonst im ganzen Alten Testamente keiner auf diesen Gedanken gekommen?

Darauf haben wir zunächst zu antworten: weil nur das eine Mal in der ganzen alttestamentlichen Geschichte eine Gestalt, ein Davidide aufgetreten ist, an dessen eigentümlichem Schicksal sich gerade jene Wahrheit bewährte, der thatsächlich freiwillig und unschuldig sich zum Besten seines Volkes in einen Leidenszustand begeben, der dem Israeliten mit dem Tode geradezu identisch war, und der dann durch eine wunderbare göttliche Fügung diesem Zustand nach langen Jahren (zum Teil) entrissen wurde, wodurch ein Ahnen von noch Grösserem, das ihm beschieden sei, wachgerufen werden konnte. Und doch haben wir die letzte Antwort damit nur zurückgeschoben, denn nun müssen wir weiter fragen: warum hat damals nur der Eine, der grosse Unbekannte die Lösung gefunden, während die grosse Menge weiter spricht: wir halten ihn für einen von Gott Geschlagenen und Verstossenen vgl. 50, 10, während der Prophet selbst sagen muss: „Wer kann glauben, was wir gehört haben!“ 53, 1. Da stehen wir abermals vor dem Geheimnis, das nicht die Erkenntnis, sondern nur der Glaube zu durchschauen vermag; wir spüren die Wirkung einer Macht, die nicht nach den Gesetzen von Raum und Zeit zu bemessen ist, deren Wege nicht mehr unsere Wege sind.

Aber zum andern, wenn wir so in diesen beiden Stücken nicht die Beschreibung eines künftigen Vorganges, sondern die Lösung eines schon als vergangen bezw. gegenwärtig gegebenen Rätsels sehen und nur die Verheissung 52, 13. 15; 53, 12 auf

die Zukunft beziehen, fällt dann nicht jeder Zusammenhang mit dem anderen hin, da ein Grösserer nach 5 Jahrhunderten sein Leben aufopferte im Dienste der Menschheit und dieses Leben krönte durch einen freiwilligen Märtyrertod? Das wäre eine sehr oberflächliche Schlussfolgerung. Die Hoffnung, die in den Ebedjahwestücken ausgesprochen wird, dass der Gottesknecht in die Reihe der Fürsten und Mächtigen wieder eintreten würde 52, 15; 53, 12, die Hoffnung, die der Prophet 53, 6. 11 b als schon realisiert setzt, dass Israels Wunden durch des Gottesknechts Striemen geheilt wären, dass es öffentlich in der Geschichte gerecht gesprochen würde, sie hat sich damals doch nur zum geringsten Teile erfüllt. Jojachin hat wahrscheinlich die Heimat überhaupt nicht wiedergesehen, und nach Serubbabels Sturz musste es mit jener Erwartung vorläufig ganz aus sein, sie sank bald wieder in den Staub (vgl. Ps. 89). Und das Volk selbst? Wohl sah ein Teil desselben die Heimat wieder, aber die neu aufgerichtete Gemeinde blieb ein Spielball in den Händen der Mächtigen; Babylonier, Perser, Griechen, Ägypter, Syrer und Römer, sie haben sich nur abgelöst, dem Volke neue Wunden zu schlagen, bis es von neuem hinausgestossen wurde aus seiner Heimat, abermals ein Wurm und Spott für die Völker.

Und doch hatte Deuterojesaja gesagt, das Wort Gottes solle nie leer zurückkommen? Nun eben das, was einst dem Propheten als Lösung eines dunklen Lebensrätsels aufgegangen war: der e i n e unschuldige Repräsentant kann und wird die Gesamtheit erlösen, deswegen litt er, deswegen aber wird er auch selbst zur Herrlichkeit eingehen, dieser Gedanke war nun einmal geboren und konnte nicht wieder vergehen. Mochten nun auch ganze Menschengeschlechter dahinsinken, bevor die Hoffnungen Deuterojesajas sich in jeder Beziehung verwirklichten, der Kern blieb als ein dunkles Ahnen und Hoffen durch die Jahrhunderte des vorexilischen Judentums. An eine Leidens- und Schmerzensgestalt hatte einmal ein Prophet die kühnsten Erwartungen geknüpft, sie als die eigentliche Idealgestalt Israels proklamiert; das blieb der Lichtstrahl für alle Armen in der ferneren Geschichte der Gemeinde. Viele Psalmen (22; 69; 102 u. s. w.)



legen davon Zeugnis ab. Doch noch mehr, sogar der Gedanke, dass der gerechte Arme sühnend für die Sünden seiner Gemeinschaft vor Gott eintreten kann, er fand, wenn auch nur wenig verstanden, hier und da einen Widerhall (vgl. 4 Makk. 1, 11; 6, 29; 17, 10. 12; ebenso mag hierhin schon einiges von dem gehören, was Weber a. a. O. S. 327—30 an Gedanken von stellvertretendem Leiden der Gerechten aus dem Talmud erbringt). Auch wenn man von dem geschichtlichen Anlass der Ebedjahwestücke bald nichts mehr wusste, sie selbst blieben ein Bestandteil des immer wieder gelesenen göttlichen Wortes.

Und als dann der kam, in dem alle alttestamentlichen Verheissungen Ja und Amen wurden, der da wusste, dass die ganze heilige Schrift seines Volkes auf ihn abzielte, von ihm zeugte, da ging er vor allem in die Schule der Ebedjahwestücke. Er proklamierte: den Armen das Evangelium, das Reich Gottes, er wusste, dass es sein eigner Beruf sei, das Leben dahinzugeben als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Als daher jenes grösste Rätsel der Geschichte Gestalt gewann, als auf Golgatha das Herz des Armen brach, der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegen sollte, dessen, von dem in ganz anderem Sinne galt: obwohl er keine Sünde gethan und kein Betrug in seinem Munde war, da bewährte gerade jener Gedanke seine siegende Kraft. Da war er das einzige Licht, welches die Nacht erhellte: musste nicht Christus solches leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen? Er war das *ἀμνὸς θεοῦ*, das der Welt Sünde trug. Und über seinem Grabe konnte es klingen: Siehe mein Knecht wird erhöhet, was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten? Da wurde auch in Bezug auf den alttestamentlichen Gottesknecht das Wort wahr: er war nicht das Licht, sondern dass er zeugte von dem Lichte. Die Erklärung des Leidens des Unschuldigen in den Ebedjahwestücken wird immerdar die einzig mögliche Erklärung des Leidens Jesu Christi bleiben, wie das Kapitel Jes. 53 für ihn selbst die Leuchte war, die ihm den Weg wies, den er nach Gottes Ratschluss zu gehen hatte. Vgl. auch Matth. 8, 17; Luk. 22, 37; 1 Petr. 2, 22—25; Act. 8, 32—35. Wiederum aber fragen wir, wenn wir dann den ganzen heilsgeschichtlichen Prozess von rückwärts überschauen: war nicht jenes alttestamentliche Zeug-

nis schon in Bezug auf das grössere, neutestamentliche Leid von Gott gewollt?

Ich brauche also wohl nicht noch einmal die Frage aufzuwerfen, ob die religionsgeschichtliche Bedeutung der Ebedjahwestücke bei unserer Erklärung eine geringere ist, als wenn man sie zu absoluten Zukunftsbildern macht, die die Zeitgenossen beim besten Willen nicht haben verstehen können. Darüber überlasse ich nunmehr das Urteil getrost dem Leser. Wir ziehen nur noch das allgemeine Fazit aus unseren bisherigen speziellen Ergebnissen. Auch bei den Ebedjahwestücken muss wie bei allen alttestamentlichen Weissagungen unterschieden werden zwischen der zeitgeschichtlichen Form und dem göttlichen Inhalt. Jene musste zersprengt werden, damit dieser Leben gewönne, Leben für alle Völker. Erst muss das Saatkorn in die Erde gelegt werden und sterben, ehe es Frucht trägt. Die Theologie hat, soweit sie eine historische Wissenschaft ist, festzustellen, aus welcher Zeit, welchen Umständen und Einflüssen die Form stammt. Das ist eine rein wissenschaftliche Frage, die von keinem Glaubensinteresse berührt wird. Aber, je mehr es ihr gelingt, auf diesem Gebiete ihre Pflicht zu thun, um so mehr stellt sie zu gleicher Zeit heraus, was über dem Strom und Wechsel der Zeit ewig bleibt als Offenbarung des lebendigen Gottes, dem es nun einmal gefallen hat, seine Offenbarung nicht absolut, sondern durch menschliche und zeitgeschichtlich bedingte Vermittelung zu geben.

So haben wir uns auch bei dem in dieser Untersuchung behandelten Problem, einem der schwierigsten der alttestamentlichen Wissenschaft bemüht, zu scheiden zwischen dem zeitgeschichtlichen Substrat und den ewigen Gottesgedanken, die in dasselbe hineingelegt wurden; jenes festzustellen und zu ergründen, bleibt Sache der Wissenschaft; diese haben sich in der ganzen ferneren Heilsgeschichte wirksam erzeigt, und an ihnen erfreut, erquickt, stärkt und tröstet sich die christliche Gemeinde aller Zeiten. Über jenes gehen augenblicklich die Ansichten noch weit auseinander, es ist ein rein wissenschaftliches Interesse, welches uns nicht ruhen und rasten lässt, bis wir auch hier die Wahrheit gefunden haben, ich denke, sie steht nun unmittelbar

vor der Thür. Aber unberührt davon bleibt, dass wir, wie die christliche Kirche aller Zeiten, besonders in diesen Stücken das Rauschen der Wogen der Ewigkeit vernehmen: sie reden von Jahrhundert zu Jahrhundert von dem Gottesreich, das sich aus Davids Haus über alle Völker ausbreiten wird, gegründet auf Gerechtigkeit und Friede, von dem Sühnleiden des einen Gerechten für die Vielen, von seinem Gang durch Kreuz zur Krone, vom Tode zum Leben.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Studien

zur

Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde

nach

dem babylonischen Exil.

Von

D. Ernst Sellin,
o. Professor der evangelischen Theologie in Wien.

II.

Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516. — Das Schicksal Serubbabels.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1901.

Inhaltsverzeichnis II.

Berichtigungen.

I. S. 139 l. 4: statt: Ergeignis lies: Ereignis.
II. S. 37 l. 19: statt: sie lies: sich.
S. 78 l. 2 v. u.: statt: faut lies: faute.
S. 80 l. 7 v. u.: statt: unsere lies: unserer.
S. 93 l. 10: statt: eben lies: oben.
S. 109 l. 17: statt: das lies: dass.
S. 116 l. 5 v. u.: statt: vgl. lies: dgl.
S. 121 l. 10 fehlt: es.

Zu meinem Bedauern sind bei dem Drucke der hebräischen Worte einige überflüssige Punkte hinzugesetzt, bisweilen auch nötige abgesprungen, doch habe ich von einer Berichtigung abgesehen, weil der Sinn nirgends gestört ist und ich für Kundige, nicht für Anfänger oder Druckfehlerjäger schreibe.

Zweite Studie.

Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—16.

Mehrfach sind wir im „Serubbabel“ auf die ebenso schwierige wie interessante, besonders seit 1893 viel erörterte Kontroverse über die Heimkehr der Juden aus Babylon geführt (S. 2 f.; 7 f.; 13 f.; 89 f.; 158). Und thatsächlich müsste dieselbe ja eigentlich zuvor entschieden sein, wollte man ein ganz klares und vollständiges Bild von dem Lebensgange Serubbabels gewinnen. Ebenso ist sie von Bedeutung für die richtige zeitliche Datierung der letzten Teile des deuterojesajanischen Buches, wie wir schon in der ersten Studie (IV § 2) gesehen haben.

Dennoch glaubten wir im „Serubbabel“ von einem speziellen Eingehen auf diese Kontroverse absehen zu können und zu müssen; zu können, weil die uns damals am meisten interessierenden Ereignisse im Leben Serubbabels von dieser Frage nicht berührt werden; zu müssen, weil die Quellen uns zu einer definitiven Lösung doch nicht auszureichen schienen. So begnügten wir uns damit, zu konstatieren, dass Kosters und die, die ihm folgten, zweifellos einige richtige neue Momente beobachtet hätten (Unmöglichkeit der Heimkehr der 40 000 im J. 538/37, Vernichtung eines grossen Teiles der erstmalig heimgekehrten Gola zwischen 516 und 444; Nehemias erste Wirksamkeit in Jerusalem vor Esra), dass aber der Kern der alten Tradition über die

Heimkehr davon nicht berührt werde, weshalb jene in der vollständigen Verwerfung dieser weit über das Ziel hinausgeschossen hätten.

Unser Skeptizismus gegenüber der Möglichkeit einer spezialisierten und definitiven Lösung des Problems ist auch jetzt noch nicht ganz gehoben. Dennoch glauben wir einige neue, bisher unbeachtet gebliebene Momente in die Debatte einführen zu können. Es dürfte nämlich zunächst nötig sein, mehr als bisher geschehen jede einzelne Quelle, die uns über die umstrittene Periode zur Verfügung steht, für sich anzuhören, ohne immer gleich zu versuchen, sie in den Rahmen der anderen einzufügen. Erst nachdem man jedes einzelne Bild, so weit es geht, für sich, ohne sich um die anderen zu kümmern, nachgezeichnet hat, entdeckt man plötzlich, dass dieselben sich vorzüglich ergänzende Ausschnitte eines grossen Gemäldes sind, das zwar in manchen Einzelzügen von dem traditionellen abweicht, aber in der Hauptsache doch dieses als eine ganz getreue Kopie der thatsächlichen Hergänge erscheinen lässt. Ausserdem freilich werden wir entdecken, dass es mehr direkte und zuverlässige Quellen über die fraglichen Ereignisse gibt, als man bis jetzt angenommen hat. Und damit dürfte das Problem der definitiven Lösung um einen bedeutenden Schritt näher gerückt sein. Im ganzen werden wir sieben Quellen zu prüfen haben.

Kapitel I.

Die aramäische Quelle Esra 4, 7—6, 15.

Dass uns hier eine Quelle vorliegt, die älter ist als das chronistische Buch,[1]) und dass wir deshalb, wenn es überhaupt

[1]) Dass Esra 6, 16—18 eine aramäische Zuthat des Chronisten sind, sehe ich als seit Schrader erwiesen an.

noch möglich sein soll, gerade aus ihr die hauptsächlichsten Aufschlüsse über die jüdische Restauration ableiten müssen, dürfte allgemein anerkannt sein. Nun bietet aber diese Quelle ihrerseits wieder eine ganze Reihe von Urkunden dar, die älter sein wollen als sie selbst. Da ist denn in dem letzten Jahrzehnt eine heftige Kontroverse über die Authentie derselben entbrannt; ihr reihten sich die weiteren Fragen an, ob wir es überhaupt mit einer einheitlichen Quelle zu thun hätten, wann der bezw. die Verfasser derselben geschrieben hätten, ob sie glaubwürdig seien, und endlich, inwieweit der Chronist sich Eingriffe in seine Vorlage erlaubt hätte.

Wenn wir zu diesen schwierigen Fragen im folgenden Stellung nehmen wollen, so stellen wir uns zunächst einfach auf den empirischen Boden. Wir gehen davon aus, dass die Quelle zwei ganz verschiedene Episoden behandelt, infolgedessen in zwei Hauptteile zerfällt, 4, 7—24 und 5, 1—6, 15. Von diesen behandeln wir den zweiten zuerst, teils, weil derselbe Notizen enthält, die uns in der Geschichte weiter zurückführen als der erste Teil 5, 11—6, 5, teils, weil bezüglich jenes die Meinungsverschiedenheit zwischen den bisherigen Forschern eine weit geringere ist als bezüglich dieses. Wir können also hoffen, durch 5, 1—6, 15 leichter eine allgemein anerkannte Basis der Argumentation für die Feststellung von Herkunft und Glaubwürdigkeit der ganzen Quelle zu gewinnen.

§ 1. Inhalt und Glaubwürdigkeit von 5, 1—6, 15.

Der Abschnitt erzählt uns, wie im Jahre 520 Serubbabel und Genossen mit dem Tempelbau beginnen, dabei aber von dem Satrapen Tatnai gestört werden, der den Nachweis der Berechtigung des Baues verlangt. Die Juden berufen sich auf die ihnen von Cyrus 538/37 erteilte Konzession. Der Bericht des Tatnai hierüber an den Darius, der in der Hauptsache reproduziert wird, bietet den Anlass dazu, dass jenes Konzessionsedikt in Babylon gesucht, in Ahmeta gefunden wird und dass nun Darius unter Publizierung desselben die Konzession erneuert, ja erweitert. Infolgedessen wird der Bau im Jahre 516 fertiggestellt.

Dass das hier Erzählte in der Hauptsache auf Wahrheit beruht, ist überwiegend anerkannt. Im allgemeinen gehen die Ansichten nur darüber auseinander, inwieweit die uns in dem Abschnitt überlieferten Urkunden „bei ihrer Weiterüberlieferung durch jüdische Hände eine besondere Färbung erhalten haben". (Vgl. Driver-Rothstein, S. 585 f.; Stade, Geschichte II S. 100.) Besonders die beiden königlichen Edikte wurden auf diesen Punkt hin als verdächtig angesehen.

Eine gründliche Untersuchung über diese Frage bot neuerdings Ed. Meyer (D. Entsteh. des Judt. S. 41—54). Sein Resultat ist dies, dass sich in Kap. 5 überhaupt nicht, in Kap. 6 höchstens in v. 12 eine später überarbeitende jüdische Hand nachweisen lasse, dass wir aber im übrigen in beiden Kapiteln vorzügliche und authentische Urkunden besässen. Wir können seinem Resultate nur voll und ganz zustimmen,[1]) vermögen sogar nicht einmal seinen Vorbehalt bezüglich 6, 12 gelten zu lassen. Denn in diesen legt er (S. 51) etwas hinein, was durchaus nicht notwendig darin steckt, nämlich dass Darius hier in einem offiziellen Dokument die Fortdauer der persischen Herrschaft in Frage stelle, was unmöglich sei. Erlebte denn Darius nicht schon in seiner eigenen Zeit, z. B. in Kleinasien, dass andere Könige und Völker das rückgängig machten, was er befohlen hatte? Übrigens vgl. zu solchen Beschwörungen z. B. Mitteil. d. deutsch. Orient-Gesellschaft N. 4 S. 15, Dan. 6, 9 u. s. w.

In schroffem Gegensatze zu diesem Resultate war zuvor von Kosters die vollständige Unzuverlässigkeit der 3 Urkunden und damit die des ganzen Berichtes behauptet worden (Die Wiederherstell. Isrs. in d. pers. Periode S. 22—29). Er glaubte nämlich den Abschnitt noch in zwei sich widersprechende Quellen auflösen zu können, von denen dann höchstens noch die eine

[1]) Die im Anschluss an seine Untersuchung geführte Kontroverse, ob die Urkunden noch Parsismen enthielten, die als äussere bestätigende Argumente zu den inneren sachlichen hinzukämen (vgl. Meyer S. 21—27; dagegen Löhr-Fränkel i. d. Theol. Rundschau 1898 und hiergegen wieder Meyer i. d. Z. f. a. W. 1898 S. 342 f.) vermag ich nicht zu entscheiden. Aber sie hat auch nur sekundären Wert. Auch eine im reinsten Aramäisch geschriebene Urkunde hätte denselben Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

Anspruch auf eine gewisse Glaubwürdigkeit erheben könnte. Während Wellhausen (Nachrichten d. Gött. Gel. Ges. 1895 S. 175 f.) auf diese Aufstellung nur in Kürze einging, hat die gründlichste und in Deutschland immer noch nicht genügend beachtete Auseinandersetzung mit ihr Hoonacker (Nouvelles études sur la restauration juive S. 18—31) geliefert. Aber so berechtigt seine Polemik gegen Kosters meistens ist, so wenig hat er doch das Problem endgültig und befriedigend behandelt, vor allem, weil er sich bemüht, eine sich nur auf den Chronisten stützende Geschichtsanschauung gewaltsam in alle anderen Quellen hineinzutragen, so sehr sie sich auch dagegen sträuben. Und da anderseits Meyer der Argumentation von Kosters nicht in allen Punkten gerecht geworden ist, so halte ich es für Pflicht, die Gründe dieses nochmals zu prüfen. Er unterscheidet drei.

1) Es fänden sich in dem Abschnitte zwei sich widersprechende Vorstellungen. Nach 5, 1—5 begönnen die Juden den Tempelbau in des Darius zweitem Jahre, nach 5, 16 vgl. 6, 3 ff. sei der Grund zum Tempel schon unter Cyrus gelegt. Dies Argument ist manchem Forscher, der sonst nicht gerade mit Kosters geht (vgl. z. B. Wellhausen i. d. Gött. gel. Anz. 1897 S. 89 ff., Löhr i. d. Theol. Rundschau 1898, Nowack zu Hag. 1, 3) als geradezu zwingend erschienen. Indes kann man jene Behauptung doch nur aufstellen, indem man entweder in 5, 16 oder in 5, 2 oder in alle beide etwas hineinlegt, was schlechterdings in ihnen nicht zu liegen braucht.

Was sagt denn 5, 16 in Wirklichkeit? Scheschbazzar sei im zweiten Jahre des Cyrus gekommen, habe den Grund zum Tempel gelegt, und seitdem sei bis ins zweite Jahr des Darius gebaut, aber er sei noch nicht vollendet. Das kann natürlich bedeuten, dass nunmehr bereits 18 Jahre lang wirklich und ununterbrochen an dem Tempel gebaut sei; es kann aber gerade so gut auch bedeuten, dass Scheschbazzar den Grundstein gelegt, dann beispielsweise auch den Altar und einige Grundmauern aufgeführt habe, dass aber darauf der Bau Jahre lang geruht habe und nun nach der Neuaufnahme als Fortsetzung jenes angesehen werde. Konnte denn nicht z. B. in einer Urkunde über den Kölner Dom trotz der jahrzehnte-, ja jahrhundertelangen Ruhepausen im Baue

vor dem Jahre 1880 gesagt werden: seit dem Jahre 1248 ist daran gebaut und noch ist er nicht vollendet? Welche jener beiden Möglichkeiten man nun zu wählen hat, darüber hat nach allen gesunden exegetischen Prinzipien lediglich der Kontext zu entscheiden.[1])

Der in Betracht kommende Kontext ist der von 5, 1—5. Aber der soll es gerade nach Kosters sein, der das Verständnis von 5, 16 in dem zweiten Sinne unmöglich mache. Denn hier stünde ja gerade v. 2, Serubbabel u. s. w. standen auf, den Bau des Tempels Gottes zu *beginnen*, vgl. v. 3. Aber es wird doch wieder jeder zugeben müssen, dass 5, 2 f. zwar bedeuten kann, Serubbabel habe absolut einen Neubau begonnen, dass er aber geradesogut den Sinn haben kann, der Bau habe jahrelang vollständig geruht, und sei dann von Serubbabel als ein relativ neuer in Angriff genommen. Es dürfte nicht überflüssig sein, darauf hinzuweisen (z. B. im Gegens. zu d. Behauptung v. Schrader i. d. Theol. Stud. u. Krit. 1867 S. 461), dass gerade בָּנָה auch sowohl „wiederaufbauen" wie „weiterbauen" bedeuten kann (vgl. Am. 9, 14; Ps. 51, 20; 122. 3; 147, 2; Hiob 12, 14; Jes. 58, 12; Jos. 6, 26 u. s. w.), dass also eine frühere Bauthätigkeit an demselben Tempel durch das שָׁרִיו schlechterdings nicht ausgeschlossen ist. Und auf die treffendste Parallele hat Hoonacker S. 21 aufmerksam gemacht; im Verlaufe unserer Quelle selbst gibt Darius, nachdem schon eine ganze Weile wieder am Tempel gebaut ist, 6, 7 die Konzession: der Statthalter u. s. w. mögen diesen Tempel auf seiner Stelle aufbauen vgl. auch 1 Reg. 16, 34; Neh. 2, 5. Welche jener beiden Möglichkeiten nun Esra 5, 2 zu wählen sei, darüber, sage ich, kann abermals nur der Kontext entscheiden.

Diesen repräsentiert aber wieder 5, 16. Mit anderen Worten: da 5, 2, in dem zweiten Sinne verstanden, und 5, 16, ebenfalls in der zweiten Deutung aufgefasst, einen einheitlichen und guten Sinn des Textes ergeben, in jedem anderen Falle aber

---

[1]) Die Behauptung Wellhausens u. a., das Zeugnis des Haggai und Sacharja entscheide zu gunsten der ersten Möglichkeit, wird von uns erst in Kap. II und III als vollständig irrig erwiesen werden.

der sonst einheitliche Text auseinanderfällt, so halte ich damit nach den Grundsätzen einer gesunden Exegese für erwiesen, dass eben jener zweite Sinn beide Male auch der ursprüngliche ist. Kosters hingegen stellt einen, sprachlich betrachtet, zwar auch möglichen Sinn heraus, konstruiert damit aber erst einen Widerspruch im Kontexte, um auf Grund desselben zwei verschiedene Quellen nachweisen zu können. Dies Verfahren ist nach meinem Dafürhalten, falls nicht andere und zwingendere Argumente hinzukommen, ein methodisch unrichtiges.

5, 2 und 16 schliessen sich nicht aus, ergänzen sich vielmehr. Es ist nur natürlich, dass im Verlaufe der Geschichtserzählung 5, 2 nach der langjährigen Unterbrechung der Tempelbau des J. 520 als ein Neuanfang hingestellt wird, zumal, da der erste Versuch binnen kurzem missglückt und daher von der aramäischen Quelle zuvor überhaupt noch nicht erwähnt war (4, 24 ist, wie allgemein anerkannt, chronistische Zuthat). Dagegen ist es ebenso natürlich, dass 5, 16 die Juden da, wo es darauf ankommt, ihre Berechtigung zum Tempelbau nachzuweisen, ihn als einfache Fortsetzung des von Cyrus konzedierten, aber unter ihm nur begonnenen, nicht beendigten Baues hinstellen. Nur so war es ihnen ja möglich, einen Rechtstitel für den Bau zu gewinnen, für den in den Tagen des Darius sonst keinerlei Konzession vorlag. Es würde jeder andere, der sich in ihrer Lage befunden, sich geradeso ausgedrückt haben, wie sie 5, 16 thun; von einem unausgesetzten Bauen steht hier ja kein Wort. Daher vermögen wir dem ersten Argument von Kosters, das gerade am meisten Beifall gefunden hat, keinerlei Beweiskraft für eine Zusammensetzung des Abschnittes aus zwei Quellen oder gegen die historische Glaubwürdigkeit desselben zuzuerkennen.

2) Das zweite von ihm geltend gemachte Argument ist ganz irrelevant. Er macht auf den mangelhaften Zusammenhang aufmerksam, der sich zwischen 6, 6 ff. und dem Vorhergehenden verrate. Dort sei vorausgesetzt, dass dies den Anfang des Briefes des Darius enthalte, was aber in der That nicht der Fall sei. Eine so grosse Nachlässigkeit könne man einem Schriftsteller, der wisse, was er niederschreibe, nicht zumuten.

Aber mit Recht hat schon Meyer S. 47 darauf hingewiesen, dass zwar jenes Faktum nicht zu leugnen ist, dass es sich aber höchst einfach daraus erklärt, dass der Verfasser der Quelle zunächst Kap. 6 in genauer Anlehnung an 5, 17 fortsetzen wollte und daher die Antwort des Darius, die ihm urkundlich vorlag, bei 6, 2 in eine historische Erzählung umsetzte, im Laufe des Kopierens des Cyrusediktes v. 3—5 aber jenes vergass und deswegen bei v. 6 genau nach seiner Vorlage, dem Briefe des Darius, fortfuhr. Der Lapsus des Verfassers ist also in diesem Falle ein weit geringerer, als wenn er, nach der Annahme von Kosters, zwei sich widersprechende Quellen ineinander geschoben hätte, ohne bei v. 6 zu versuchen, sie einigermassen zu verbinden. Ja, es kann durch jenen Lapsus eigentlich nur unser Zutrauen zu dem Verfasser der Quelle bestärkt werden, indem wir gerade aus demselben fast handgreiflich ersehen, wie neben ihm beim Schreiben die alte Dariusurkunde gelegen hat.

3) Ähnlich erledigt sich das dritte und letzte Argument, welches Kosters gefunden zu haben glaubte. Es soll eine Dublette vorliegen in 5, 17—6, 1 einer-, 6, 2 ff. anderseits; nach der einen Version sei das Cyrusedikt in Babylon gesucht, nach der andern in Ahmeta gefunden. Dass das nun zwei Fakta sind, die sich nicht ausschliessen, wird auch von Kosters zugegeben. Aber er vermisst das nötige Zwischenglied: als man es aber in Babylon nicht fand etc. Nun würde man das freilich bei einem exakt schreibenden Historiker erwarten. Aber würde sich die Kürze des Ausdrucks nicht sehr gut auch aus dem Faktum erklären, das soeben unter 2) konstatiert ist, dass nämlich der Verfasser seine Erzählung von 6, 1 in v. 2 einfach fortsetzt mit dem (nach der Grussformel u. s. w.) ersten Satze aus dem Briefe des Darius an den Tatnai. Die Möglichkeit kann keinenfalls geleugnet werden, zumal der Verfasser 5, 6 vgl. 7 schon ein ganz ähnliches Verfahren eingeschlagen hat. (Vgl. Meyer S. 47.)

Es liegt aber noch eine andere Möglichkeit vor. Wellhausen hat dieselbe (a. a. O. S. 176) gewiesen. Emendiert man nämlich, wie das sonst gegenstandslose תַּמָּה 5, 17 verlangt, diesen Vers, indem man nach 6, 1 davor einsetzt: די ספריא, und anderseits 6, 1, indem man nach 5, 17 liest: בבית גנזיא די ספריא די בבבל מהחתין תמה,

so ergibt sich ein durchaus glatter Sinn: der Beamte schreibt, es müsste in dem Archive, wohin die Akten von Babylon gekommen wären, nach der von Cyrus ausgestellten Urkunde gesucht werden (5, 17); das geschah (6, 1), und in Egbatana wurde sie gefunden (6, 2).

Es muss aber noch weiter gegangen und festgestellt werden, wie gerade dieser Punkt zeigt, dass die litterarkritische Hypothese von Kosters wieder in sich selbst zusammenbricht; gerade 6, 1 und 2 bedeuten die eigentliche Achillesferse derselben. Auf Grund seiner 3 vermeintlich nachgewiesenen Argumente trennt er nämlich die Quelle A, die den Tempelbau erst in des Darius zweitem Jahre beginnen lasse 5, 1—5. 6—10; 6, 6 ff. von der Quelle B, die ihn schon unter Cyrus anfangen lässt 5, 11—17; 6, 3—5. Nun ist er sich selbst nicht darüber klar geworden, welcher von beiden er 6, 1 und welcher er 6, 2 zuweisen soll. Während er S. 24 die Frage offen lässt, rechnet er S. 25 6, 1 zu B, d. h. aber 6, 2 zu A. Das bedeütet dann aber, dass auch diese Quelle A, nach der der Tempelbau überhaupt erst im 2. Jahre des Darius soll begonnen haben, etwas zu erzählen gewusst hat von einer alten die Juden betreffenden Urkunde in Egbatana. Wenn Kosters nun auch dekretiert: welches der Inhalt dieses Ediktes gewesen, wüssten wir nicht, so wird doch jeder vorurteilslos die Frage Prüfende zu dem Resultate kommen, dass der Inhalt einer Urkunde, deren Erwähnung die Fragen 5, 3 und 9 voraufgegangen sind und das Edikt 6, 6 ff. nachfolgt, schlechterdings nichts anderes gewesen sein kann, als eine ältere den Juden erteilte Konzession zum Tempelbau. Das heisst aber mindestens: es handelt sich um ein dem von 6, 3—5 sehr nahe verwandtes Dekret, sicher nicht ein solches des Darius, denn danach brauchte in seinem vierten Jahre nicht erst in den Archiven gesucht zu werden, und sicher ein den Juden sehr günstiges, denn davon zeugt des Darius Befehl. Dann aber etwa an Kambyses oder Pseudo-Bardyas denken, hiesse negieren aus Freude an der Negation, vom Cyruscylinder ganz zu schweigen.

Da nun, falls überhaupt eine ältere Konzession vorlag, von derselben zuvor auch irgend ein Gebrauch wird gemacht sein, so existiert schliesslich in der Quelle A selbst derselbe Wider-



spruch zwischen 5, 2 und 6, 2, den Kosters zwischen 5, 2 und 5, 16 behauptet, d. h. er hat sich selbst ad absurdum geführt. Nicht anders steht es, wenn man etwa umgekehrt 6, 1 A und 6, 2 B zuweisen wollte; denn immer bliebe auch dann für A das Nachforschen nach einer älteren Urkunde bestehen. Sollte man nun aber trotz Kosters auf dieses Argument einfach verzichten wollen und 6, 1 wie 2 der Quelle B zuweisen, so würde man damit nicht nur eins von den 3 Argumenten für die sowieso schon schwach motivierte Hypothese aufgeben, sondern es tauchte dann die neue Schwierigkeit auf, worauf sich dann das כְּעַן 6, 6 beziehe, welches eine Folgerung aus dem vorhergehenden zieht vgl. 5, 17. Man müsste dann doch schliesslich immer wieder auch für die Quelle A die Erwähnung eines älteren Dekrets statuieren. Kurzum, man mag die Hypothese von Kosters drehen und wenden, wie man will, sie erweist sich als verfehlt und zeigt nur, wo es schliesslich hinführt, wenn man überall Widersprüche sucht, wo sich solche nicht finden. Thatsächlich postuliert geradezu die eine Hälfte des Berichtes die andere, d. h. aber, derselbe ist ein einheitlicher.

Aber wir haben noch einen Schritt weiter gegen ihn zu thun, indem wir seine Meinung von der Genesis der Legendenbildung prüfen, eine Meinung, die sich z. B. auch Cheyne (Einleit. i. d. B. Jesaja S. 22 f.) angeeignet hat. Im Unterschiede von der in der Hauptsache zuverlässigen Quelle A sieht jener in B eine tendenziöse Bildung, eine Vorstufe zu der chronistischen Auffassung, von der sie sich allerdings noch in zwei Punkten unterscheide, nämlich: a) nach dem Chronisten ist der Tempelbau auf ca. 16 Jahre unterbrochen, nach Esra 5, 16 durch die 18 Jahre hindurch immer daran gebaut; b) nach dem Chronisten ist der Grund von der Gola gelegt, nach B von Scheschbazzar. Aber wie die chronistische Darstellung soll die von B hervorgegangen sein aus einer sich an Jes. 44, 28; 45, 1 knüpfenden Legendenbildung, die den Tempelbau auf des Cyrus Befehl zurückführen wollte vgl. S. 25—27.

Hiergegen nun ist folgendes zu sagen: a) Gerade Jes. 44, 28 b ist Glosse, wie jetzt fast allgemein anerkannt, ist also erst Produkt der geschichtlichen Tradition. b) Statt dessen wird 44, 26

vgl. mit v. 28 a, 45, 13 von Deuterojesaja Cyrus nur als Neuerbauer Jerusalems und Freilasser des Volkes erwartet. Wäre also B eine aus dem Buche jenes gesponnene Legende, so müssten wir gerade diese Momente in Esra 5 und 6 ausgeführt finden. In Wirklichkeit ist aber weder von dem durch Cyrus veranlassten Bau der Stadt noch von der Entsendung des Volkes die Rede. c) So gewiss nicht zu leugnen ist, dass der Chronist in seiner Auffassung von der Heimkehr des Volkes beeinflusst ist von der deuterojesajanischen Erwartung des glänzenden Exodus Esra 1, 1 ff., so wenig vermag man in dem einfachen nüchternen Berichte Esra 5 eine Tendenz zu entdecken; wie bescheiden klingen v. 14—16! d) Es ist geschmacklos, einem Darsteller oder Legendenbildner überhaupt die Annahme zuzutrauen, dass 18, bezw. 22 Jahre lang unausgesetzt an dem jerusalemischen Tempel gebaut sei. Und thatsächlich steht davon in 5, 16 kein Wort.

Daher scheint mir Kosters weder die Thatsache von zwei Quellen in Esra 5 und 6 noch eine vernünftige Genesis der Legendenbildung erwiesen zu haben. Muss aber dieser Versuch, auf litterarkritischem Wege die Glaubwürdigkeit des Berichtes in Zweifel zu ziehen, als ein verfehlter betrachtet werden, so gilt dasselbe von den sachlichen Einwendungen, die man hier und da gegen Einzelheiten desselben erhoben hat. In dieser Beziehung haben Meyer (S. 41—54) und Hoonacker (S. 18 - 37) die Vertrauenswürdigkeit des Abschnittes so überzeugend bewiesen, dass jede Nacharbeit überflüssig ist.

Nur ein sachlicher Einwand, den Wellhausen daraufhin wiederum gegen Meyer geltend gemacht hat, bedarf noch einer kurzen Erörterung. Derselbe meinte, dass die Erzählung von dem Suchen und Finden des Cyrusediktes sowie dieses selbst in das Gebiet der Sage gehöre, erhelle schon aus dem Umstande, dass, wenn ein solches überhaupt erlassen wäre, die Juden es einfach dem Tatnai vorgezeigt hätten und dieser nicht erst deswegen nach Babylon habe schreiben müssen. Man könnte dem nun ja schon entgegenhalten, wie denn der Legendenbildner zu dieser Ungeschicklichkeit gekommen sei, warum er sich die Sache so schwer gemacht und nicht das Nächstliegende gewählt habe?

Sollte nicht hier derselbe Fall vorliegen, wie bei der Erwähnung von Egbatana, wo doch auch jeder die von Babylon für näherliegend halten würde, wo aber auch der Erzähler eben unter dem Drucke von Thatsachen schreibt, worauf Meyer S. 48 treffend hingewiesen hat? Im übrigen aber dürfte jenes Bedenken Wellhausens auf einer nicht richtigen Einschätzung der historischen Verhältnisse beruhen. Allerdings wissen wir aus der späteren Zeit, dass den Beauftragten des Perserkönigs der schriftliche Ferman mitgegeben wurde vgl. Esra 7, 11 ff.; Neh. 2, 7. 9; aber aus dem Inhalte dieser erhellt der Zweck auch zur Genüge: es handelt sich um die Ausweise den persischen Beamten gegenüber in dem organisierten Staatswesen, dass dies und jenes der Wille des Grosskönigs sei. Dieser Zweck aber kam im Jahre 538/37 ohne weiteres in Wegfall: da handelte es sich um die Rückkehr von Gefangenen in ihr angestammtes Besitztum, der Schwerpunkt des Ediktes beruhte darin, dass der Perserkönig selbst nichts mehr gegen eine Neuaufrichtung des jerusalemischen Heiligtums einzuwenden hatte und die heiligen Geräte für dasselbe herausgab; eine Anweisung an die persischen Beamten in Abar Nahara oder in Palästina selbst war unnötig, einfach, weil es dort noch keine solchen gab, bezw. weil die persische Verwaltung dieser Länder erst ganz allmählich organisiert wurde. So gewiss also der Erlass des Cyrus in der Kabinettskanzlei schriftlich aufgesetzt werden musste, so wenig steht der Annahme entgegen, dass derselbe den in Babylon weilenden Juden einfach durch Heroldsruf vgl. Dan. 3, 4 ff., auch Esra 1, 1 u. s. w. und dem Esra 6, 5 speziell angeredeten Scheschbazzar durch einen königlichen Boten bekannt gegeben wurde. Dagegen musste sich in dem organisierten Staatswesen des Jahres 518 der Mangel der schriftlichen Konzession dem Satrapen gegenüber sehr unangenehm fühlbar machen. So dürfte auch in dieser Beziehung alles in der Quelle wohl motiviert sein.

Und damit schliessen wir ab: es ist bisher kein Argument, litterarischer oder sachlicher Art, erbracht, welches uns berechtigt, an der vollen Glaubwürdigkeit von Esra 5, 1—6, 15 zu zweifeln. Vielmehr verrät sich überall ein sachlich gut orientierter, unmittelbar noch die aramäisch-persischen Urkunden be-

nutzender und von einer besonderen Tendenz freier Verfasser, wie besonders aus einem Vergleiche mit 1, 1 ff. erhellt.[1])

§ 2. Inhalt und Glaubwürdigkeit von 4, 7—23.

Ungleich schwieriger ist das Problem, welches der erste Abschnitt der aramäischen Quelle, 4, 7—23 stellt. Dass von ihm v. 24 als Zuthat des Chronisten abzusondern sei, ist hier allgemein anerkannt. Sowohl das באדין nach dem אדין von v. 23 wie das מלך פרס wie die Betonung der Vereitelung des Baues am Gotteshause beweisen das evident. Indem wir von v. 7 hier noch absehen, ist der Inhalt des übrigen folgender.

Der samaritanische Statthalter Rechum schwärzt bei einem Perserkönige, Artachschaschta genannt, die Juden, die von diesem heraufgezogen und nach Jerusalem gelangt sind, an, dass dieselben, sobald sie ihre Stadt aufgebaut hätten, vom Könige abfallen würden, dass sie stets aufrührerisch gewesen seien, weswegen auch ihre Stadt zerstört wäre. Darauf erteilt der König Rechum und Genossen die Vollmacht, den Wiederaufbau der Stadt zu inhibieren, von der sie sofort unter Anwendung von Gewalt Gebrauch machen.

Sind die Dokumente, die hier produziert werden, echt und auf welche Periode beziehen sie sich? Die Deutung derselben hat eine merkwürdige Geschichte durchgemacht. Im Anfange des Jahrhunderts bezog man noch allgemein den in v. 6 genannten Ahasver auf Kambyses, den Artachschaschta v. 7 f. auf Pseudosmerdes. Im Gegensatze dazu fassten schon Herzfeld, Vaihinger und Bertheau die beiden Namen in ihrer gewöhnlichen Bedeutung, bezogen sie also auf Xerxes und Artaxerxes I. Und trotz Köhlers Einsprache (Kleine Propheten, zurückgezogen in der Biblischen Geschichte) gelang es Schrader (a. a. O. S. 467 ff), dieser Ansicht zu fast vollständiger Alleinherrschaft zu verhelfen. Eine besondere Stütze für dieselbe bildete der Umstand,

---

[1]) Übrigens sei hier auch noch auf den interessanten Nachweis Meissners Z. f. a. W. 1897 S. 191 verwiesen, dass Tatnai der in babylonischen Inschriften der Dariuszeit bezeugte Statthalter von Babylon und Abar Nahara Uštanni sei.

dass in der Eingabe der Samaritaner v. 12 vom Tempelbau überhaupt nicht geredet wird, ebensowenig in dem Berichte über die Ausführung des Befehles des Perserkönigs v. 23. Unter grösserem oder geringerem Zutrauen zu der Echtheit der beiden produzierten Dokumente nahm man bald fast allgemein an, dass sich dieselben auf einen von Esra versuchten Mauerbau bezögen, auf dessen Verhinderung auch Neh. 1, 2 ff. zurückblickten (unter Aufrechterhaltung der Echtheit Keil, Bertheau-Ryssel, Klostermann, Meyer u. a., unter Behauptung jüdischer Erdichtung Wellhausen).

Diese Annahme habe ich, auf den Bahnen von Kosters (S. 58—61) weitergehend, Serubb. S. 49 f. als unmöglich erwiesen. Der von Esra versuchte Mauerbau entbehrt jeder geschichtlichen Grundlage, ja, er ist eine pure Unmöglichkeit, wie denn jener überhaupt nicht vor Nehemia nach Jerusalem gekommen ist. Es ist mir erfreulich gewesen, inzwischen zu sehen, dass auch Marquart (Fundamente isr. u. jüd. Geschichte S. 58) und Winckler (Altorient. Forschungen II 2 S. 216 f.) so urteilen, jener noch besonders auf die enge Freundschaft verweisend, in der Nehemia die jüdischen Oberen und die Samaritaner antrifft, die sich aber schlechterdings nicht im Gefolge von Esra 4, 23 begreifen lasse. Muss das aber zugegeben werden, so fällt auch die Annahme hin, dass in Bezug auf ein Ereignis, welches gar nicht existiert hat, für das sich in der jüdischen Tradition nicht der mindeste Anhaltepunkt bot, ein Notenwechsel sollte fingiert sein (Wellhausen).

Indes, könnte nicht der Verfasser eine ganz besondere Tendenz gehabt haben, als er eine solche Korrespondenz ex nihilo schuf? Kosters glaubte eine solche (S. 61—63) aufgefunden zu haben: es verrate sich auch hier die chronistische Tendenz, die aus Babylon heimgekehrten Golen auf Kosten der im Lande Eingesessenen zu verherrlichen. Wie Esra 3, 1—4, 5 der Anfang mit dem Tempelbau als ein Werk der unter Cyrus heimgekehrten Gola hingestellt werde, so 4, 6—23 der Anfang mit dem Mauerbau als ein solches der Gola Esras. Nun hat aber Kosters dabei zunächst vollständig übersehen, dass 4, 24 evident zeigt, einmal, dass 4, 7—23 nicht vom Chronisten selbst stammen, denn dieser legt ja erst ein Plus in den Abschnitt hinein

welches nicht darin erwähnt wird, die Störung im Tempelbau, und zweitens, dass der Chronist sicher die hier behandelte Episode noch vor die Zeit des Darius verlegt vgl. 4, 5; 5, 1, also unmöglich an Esras Gola kann gedacht haben. Mindestens müsste also ein Vorgänger des Chronisten sich mit jener Tendenz schon auf den Bahnen dieses bewegt haben (so z. B. Torrey: The composition and historical value of Esra-Nehemia S. 4—15).

Aber zum andern sprechen gegen die Annahme einer solchen Fiktion überhaupt folgende Momente. Zunächst wird immer Meyer darin Recht behalten, dass man zwar bei einzelnen Versen der Urkunden über die Möglichkeit jüdischer Überarbeitung streiten kann, dass aber sowohl die ganze Anlage derselben wie einzelne Ausdrücke einen so originellen und authentischen Eindruck machen, dass wir in jenem Falle es geradezu mit einem raffinierten Fälscher müssten zu thun haben vgl. S. 25, 33 f. 54—59. Man vergleiche mit diesen Urkunden doch nur die naiven Fiktionen Esra 1, 1 ff. und die im Esther- und Danielbuche. Weiter hätte sicher ein Mann, der jene tendenziös entwarf, den Namen Esras eingeflochten, hätte die Gola viel mehr als in v. 12a geschieht, hervortreten lassen vgl. 1, 11; 3, 8; 6, 16, dürfte auch die bekannten Namen der Feinde Nehemias die Korrespondenz haben führen lassen und nicht den sonst obskuren Rechum. Entscheidend aber fällt erst gegen diese Annahme der Umstand in die Wagschale, dass der Verfasser unmöglich den Esra eine zerstörte Stadt konnte vorfinden lassen, wie v. 12 a. 13. 15 b. 21 gesagt wird. Denn gerade die Tendenz der chronistischen Schule ging doch darauf hin, schon die unter Cyrus heimgekehrte Gola zu überschätzen; und nun sollte die plötzlich für den Verfasser gar nicht existiert haben? Wir kommen darauf noch zurück. Wenn aber Kosters meint, der Schreiber von v. 21 b verrate offenkundig, dass er die spätere Konzession des Artaxerxes an Nehemia kenne und mit ihr rechne, so besticht das zwar einen Moment. Aber in Wirklichkeit handelt es sich da doch nur um eine zufällige Äusserung, die in einem persischen Reskript, wo scharf die unwiderruflichen von den widerruflichen königlichen Entscheidungen unterschieden werden vgl. Esra 6, 11 f.; Esth. 1, 19; Dan. 6, 9. 13, sehr natür-

lich ist und in jeder anderen Situation, in der sich der Grosskönig das audiatur et altera pars offenhalten wollte, erklärlich wird.

Es ist somit klar, dass eine andere Beziehung des Notenwechsels muss gesucht werden. Ich glaubte Serubb. S. 52 ff. eine befriedigende Lösung gefunden zu haben. Nicht auf Esra, sondern auf den thatsächlich unternommenen Mauerbau Nehemias sollte sich die Eingabe Rechums beziehen. Dass der Inhalt derselben auf dies Ereignis passen würde, lässt sich nicht leugnen. Dennoch habe ich einsehen müssen, dass auch ihr zwei schwerwiegende Argumente entgegenstehen. Zunächst ist es wiederum schwer begreiflich, dass in v. 9 keiner der Namen der uns bekannten Gegner Nehemias auftaucht, und auch durch unsere Ausführung S. 56 f. wird dies Befremden nicht ganz gehoben. Viel schwerwiegender noch spricht aber der Umstand dagegen, dass in diesem Falle nicht nur die Antwort des Artaxerxes v. 17—22 vollständig müsste fingiert sein, da es ja unmöglich ist, dass derselbe fast zu gleicher Zeit Konzession und Verbot des Mauerbaues gegeben hätte, sondern dass auch die Ausführung des Befehls v. 23 von dem Chronisten müsste erdichtet sein. Das aber ist schon deswegen ausgeschlossen, weil seine Arbeit, seine Interpretation der vorgefundenen Quelle offenkundig erst in v. 24 einsetzt. Mindestens würden wir also auf die Folgerung zurückgedrängt, dass die Fiktion bereits dem Verfasser der aramäischen Quelle zur Last gelegt werden müsste. Dann aber liesse sich einmal überhaupt beim besten Willen kein Zweck derselben, besonders bei v. 23 einsehen, und zweitens scheitert diese Annahme, wie schon gesagt, überhaupt an dem Charakter der ganzen Urkunde.

Es ist also einfach eine Thatsache: das Problem ist bis jetzt nicht gelöst. Stehen wir nun vor einem unlösbaren Rätsel? Es muss fast wundernehmen, erklärt sich aber jedenfalls aus der leichtfertigen Art, in der früher Artachschaschta einfach auf Pseudo-Smerdes bezogen wurde, dass man noch nie einmal die Frage aufgeworfen hat: erklärt sich die ganze scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit nicht einfach daraus, dass mit den Urkunden selbst alles in Ordnung ist, dass aber in dieselben durch

irgend welche Umstände ein falscher Name hineingekommen ist? Insofern begrüsse ich die im übrigen freilich ziemlich wertlose Abhandlung von Winckler über die Zeit der Herstellung Judas (Altoriental. Forsch. II. 2, S. 210 ff.) mit Freuden. Dieselbe hat thatsächlich den Weg gewiesen, auf dem allein die Lösung gefunden werden kann, freilich in anderer Weise, als er sich dachte.

Derselbe beweist, dass die letzten vorchristlichen Jahrhunderte in einem wüsten Durcheinander die Namen der Perserkönige gebraucht haben, dass besonders Kambyses, der bald nach dem Falle Babylons den Titel „König von Babylon" erhielt (S. 207 f.), uns auch sonst in den alttestamentlichen Schriften unter den drei Namen Darius der Meder, Ahasver oder Artaxerxes begegne. Ich rekapituliere kurz seine Argumente. 1) Darius der Meder, der uns Dan. 6, 1. 29 begegnet und vor Cyrus König von Babylon war, kann nur Kambyses sein, der 539 diesen Titel erhielt. 2) Der Ahasver von Esther 1, 1, wo LXX Artaxerxes liest, ist Kambyses, denn nur er ist bis Kusch gekommen und ihm wird wie Dan. 6, 2 (LXX) die Errichtung von 127 Provinzen zugeschrieben. 3) Der Wechsel der Namen Ahasver und Artachschaschta Esra 4, 6. 7 führt darauf, dass es sich hier um eine und dieselbe Persönlichkeit handelt, und thatsächlich hat Josephus Ant. XI, 21, 26 hier noch Kambyses gegelesen, wie anderseits die LXX Dan. 5, 31 statt Darius der Meder noch Artaxerxes der Meder.

Nun würde ich allerdings nicht mit Winckler S. 218 wagen, im triumphierenden Tone dies als ein sicheres Resultat zu proklamieren, und noch weniger, die etwaige Ablehnung desselben darauf zurückzuführen, dass „der heutigen Bibelforschung der alte Orient noch immer ein mythisches Land sei und sie sich nicht über den Buchstaben zu erheben vermöchte". Denn abgesehen davon, dass die beiden Vorwürfe überhaupt sehr deplaciert sind, befreien auch alle noch so dankenswerten neuen Aufschlüsse über den alten Orient die Bibelforschung nicht von der Verpflichtung, auch bei Wincklers Aufstellungen eine exakte und solide wissenschaftliche Begründung zu verlangen. Thatsächlich aber stehen einzelne seiner Argumente auf sehr schwachen Füssen. Was z. B. bürgt uns dafür, dass bei Josephus nicht wie doch

sonst auch oft eine selbständige geschichtliche Kombination vorliegt? Allerdings setzt er bisweilen dann ein καλούμενος ein (vgl. XI 184 etc.), aber vertauscht er nicht z. B. auch XI 121 Artaxerxes beliebig mit Xerxes? Immerhin aber scheint auch mir Winckler die Berechtigung erwiesen zu haben, bei Esra 4, 7 bis 23 die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass bereits in der Zeit des Chronisten infolge der mehrfachen Wiederkehr der Namen Darius und Artaxerxes in der persischen Königsliste eine starke Unklarheit über die Reihenfolge der einzelnen geherrscht und dass jener infolgedessen an Stelle des ursprünglichen Namens ein Artachschaschta eingesetzt habe. Sollte es uns gelingen, hierfür ein wirkliches Motiv, welches Winckler befriedigend noch nicht erbracht hat, aufzufinden, so wäre die Vertauschung jedenfalls keine analogielose.

Wir haben also die Pflicht, zunächst unter Absehen von dem uns hier entgegentretenden Königsnamen noch einmal das ganze Problem der Herkunft und Beziehung von Esra 4, 7—23 in Angriff zu nehmen. Der Notenwechsel setzt in v. 12 a voraus, dass demselben eine Rückkehr von Exilierten kurz vorhergegangen. Wir kennen aus der Geschichte nur zwei, die eine grössere Bedeutung gewonnen haben, die des Jahres 538/37 und die von Esra geführte. Dass die Urkunden sich nicht auf die letztere beziehen können, ist im vorhergehenden bewiesen. Wir fragen also: spricht in den Urkunden selbst etwas dagegen, dass es sich um die erste Rückkehr handle, m. a. W., dass der persische König ein solcher vor Darius sei?

Das einzige Argument, welches immer wieder in dieser Richtung angeführt wurde, ist das, dass v. 12 und 23 mit keinem Worte den Tempelbau erwähnten. Ich sehe davon ab, ob nicht 3 Esra 2, 18 vgl. mit Jos. Ant. XI, 24 uns zu der Annahme berechtigen, dass am Schlusse von v. 12 thatsächlich ursprünglich gestanden hat: sie vernähen die Fundamente des Tempels oder dergl. Es wäre doch eine ganz merkwürdige Reihenfolge: sie bessern die Mauern und flicken die Fundamente, wenn an die Fundamente der Mauern zu denken wäre, ausserdem vgl. zu אֻשַּׁיָּא 5, 16. Aber, auch wenn wir ganz von dieser Möglichkeit absehen, ist es denn nicht vollständig natürlich, dass die heimgekehrten Juden, nach-

dem sie, wie 5, 16 uns erzählt, den Grund zum Tempel gelegt, zu allererst daran gegangen sind, sich selbst Häuser zu erbauen und dieselben einigermassen durch Mauern zu schützen? Dass ein Tempelbau einige Jahre währen würde, wusste man doch und musste dann doch irgendwie Vorkehrungen für ein Wohnen in der Nähe dieses treffen. Das aber musste wieder den Versuch herbeiführen, den Ort, an dem sich in den verflossenen Jahrzehnten andere häuslich eingerichtet hatten, durch Mauern zu schützen. Es ist merkwürdig, wie sich in dieser Beziehung noch moderne Forscher den Blick durch die geistliche Darstellung des Chronisten Esra 3, 1 ff. trüben lassen. Ich glaube, es hiesse in jener Zeit geradezu einen Hausbau mit dem Dache anfangen, wenn man einen Tempelbau unternommen hätte, ohne die Stadt zuvor zu befestigen. Wir müssten also, wenn dieser Briefwechsel unecht oder auf eine andere Periode zu beziehen wäre, einfach etwas derartiges postulieren, was die Juden gezwungen hat, hernach im Jahre 520 dennoch ein Beispiel für diese Abnormität zu liefern, die aber auch da als eine solche empfunden wurde vgl. Sach. 2, 4 ff. (auch Guthe, Geschichte des V. Israel S. 246).

Anderseits aber wäre es nur natürlich und geschickt, wenn der samaritanische Statthalter einzig und allein den Wiederaufbau und die Befestigung der Stadt beanstandet hätte, nicht aber die Wiederaufrichtung des Heiligtums, denn gerade von jenem steht kein Wort in dem Cyrusedikt 6, 1 ff. Gegen sie also konnte er demonstrieren, ohne sich irgendwie den Vorwurf des Ungehorsams gegen einen königlichen Befehl zuzuziehen. Dass aber in v. 23 nichts von einer Störung des Tempelbaues gesagt wird, ist doch vollends selbstverständlich, da ja bis auf die Grundsteinlegung mit demselben überhaupt noch nicht begonnen war. Anderseits aber musste die gewaltsame Störung der Befestigung Jerusalems, die zu den sonstigen alltäglichen Sorgen, mit denen die junge Gemeinde zu kämpfen hatte, hinzukam, zugleich eine vollständige Lähmung in dem Eifer zum Tempelbau herbeiführen, mit anderen Worten, diese Urkunde gibt uns überhaupt erst den voll befriedigenden Schlüssel zu 5, 16, zu dem Rätsel, warum der Tempelbau nun 16 Jahre vollständig stockte.

Wollte man aber schliesslich gegen die Beziehung des Noten-

wechsels auf die Zeit von 538/37 geltend machen, Cyrus hätte doch unmöglich so schnell sein Edikt rückgängig machen können, so ist dagegen ein Dreifaches zu betonen. Zunächst unterschätzt man da den Einfluss einer so geschickt angelegten Verdächtigung wie der von 4. 8 ff. auf den König, der schädliche Folgen seines allgemeinen Gnadenerlasses gewiss bald an manchen Orten bemerken musste; die Selbständigkeitsgelüste der Begnadigten in ihrer Heimat, wo die alte Geschichte wieder auflebte, war nur zu natürlich. Zum anderen machen gerade v. 19 f., in denen die Anklage von v. 15 noch überboten wird, den Eindruck einer etwas künstlichen Selbstkorrektur, hier spricht der melius informatus rex; übrigens wird die Konzession zum Baue des Heiligtums ja auch schlechterdings nicht zurückgezogen und in v. 21 b das Verbot des Mauerbaues auch nur als ein bedingtes, vorläufiges erlassen. Endlich aber muss auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass der hier redende König nicht Cyrus, sondern Kambyses sei und zwar entweder als „König von Babylon" im J. 538 oder als Grosskönig im J. 529; wir kommen darauf im § 3 zurück. Auf keinen Fall also kann dies Moment gegen die Beziehung des Notenwechsels auf Vorgänge im Jahre 538/37 herangezogen werden. Denn dass auch jenen beiden gegenüber als Königen von Babylon der Ausdruck „deine Väter" v. 15 gebraucht werden konnte, kann nicht geleugnet werden, zum mindesten gerade so gut wie einem Artaxerxes gegenüber, da es sich um die babylonischen Archive handelt (übr. vgl. das *πρόγονοι* in dem Erlass des Darius an Gadatas).

Wir haben nun aber zum anderen zu fragen, ob die Urkunden vielleicht positive Indizien dafür enthalten, dass sie sich auf die Periode gleich nach 538 beziehen. Wir müssen zunächst v. 12 ins Auge fassen. „Kund sei dem Könige, dass die Juden, die von dir heraufgezogen sind, zu uns nach Jerusalem gelangt sind. Sie sind im Begriff, die aufrührerische und böse Stadt wieder aufzubauen und die Mauern machen sie fertig." (Die letzten Worte des Verses scheinen korrumpiert zu sein.) Da, wie wir oben schon betont haben, ein Mauerbau des Esra ein reines Phantasiegebilde ist und wir von einer Rückkehr Gefangener und einem dieser folgenden Mauerbau unter Arta-

xerxes II. (Hoonacker) vollends nichts wissen, so können wir den Vers nur auf zwei Situationen beziehen. Entweder auf den Mauerbau Nehemias oder den Wiederaufbau der Stadt nach 538.

Gegen die erste Möglichkeit lässt sich nicht etwa das בָּנְיָן geltend machen, denn diesen Ausdruck braucht Neh. 2, 5 selbst von seinem Werke. Fraglicher ist aber schon, ob das אֻשַּׁיָּא noch auf das Werk Nehemias passt, die Fundamente fand dieser nach 2, 11 – 3, 22 offenbar überall vor. Dennoch liesse sich auch hieraus z. B. angesichts 3, 24 f. noch nichts folgern. Wohl aber muss diese Annahme erschüttert werden. wenn wir den v. 12 zusammenhalten mit v. 15 b: deswegen ist sie zerstört worden. Daraus, meine ich, folgt mit vollster Sicherheit, dass es sich um eine vollständige Neugründung der Stadt handelt, wie v. 15 sich offenbar auf eine radikale Zerstörung dieser selbst, und nicht nur der Mauern bezieht.

Dann aber bieten sich nur zwei Möglichkeiten der Erklärung dar. Die erste habe ich Serubb. S. 52 ff. vertreten, es ist die: die Quelle bezieht sich auf die Ankunft des Nehemia, aber zwischen 516 und dieser ist Jerusalem noch einmal vollständig zerstört, und hierauf spielt v. 12. 15 b der samaritanische Statthalter an. Es erscheint vollständig ausgeschlossen, dass er hier mit Überspringung des Aufbaues in den Tagen Serubbabels und Josuas von der über 100 Jahre zurückliegenden Zerstörung des J. 586 handeln könnte, denn es ist ja offenbar der bis in seine Tage hinein dauernde Zustand der Zerstörung, von dem er redet vgl. v. 16. Nun zweifle ich allerdings auch jetzt noch nicht daran, dass um 500 eine neuerliche Verheerung Jerusalems stattgefunden hat (vgl. Studie III). Wohl aber erscheint es jetzt auch mir durchaus unwahrscheinlich, dass sich diese Quelle auf dieselbe beziehe. Denn dann würde der Statthalter als Grund ihrer Verwüstung nicht das genannt haben, dass die Stadt seit uralten Zeiten aufrührerisch gewesen sei. sondern eben dies, dass sie einen bestimmten Aufstand gegen die Perserherrschaft versucht hätte. Diesen Präzedenzfall würde er sich doch sicher nicht haben entgehen lassen. Nimmt man nun noch hinzu, worauf schon oben aufmerksam gemacht ist, dass bei dieser Annahme die Antwort des Perserkönigs v. 17—22 (mächtige Könige!)

wie v. 23 als vollständig fingiert angesehen werden müssen, da Artaxerxes gerade den Mauerbau Nehemias befördert hat, so trage ich jetzt kein Bedenken, mich mit voller Bestimmtheit für die andere Möglichkeit zu entscheiden.

Es handelt sich in dem Schreiben um den Wiederaufbau der Stadt nach 538. Die Zerstörung, die bis jetzt noch vorhält, ist die babylonische des J. 586. In den Trümmern hatten sich inzwischen Samaritaner festgesetzt, vgl. das „zu uns" v. 12, auch Jer. 41, 5. Das königliche Reskript hat bewirkt, dass Jerusalem sich nicht wieder als befestigte Stadt erhob, was die Juden naturgemäss zuerst beabsichtigten, und infolgedessen kam auch der Tempelbau vorerst nicht vorwärts, blieb vielmehr vollständig liegen. Die erstmalig Heimgekehrten zerstreuten sich nun über das Land und dachten nur daran, sich selbst ein erträgliches Heim und Lebensunterhalt zu gründen vgl. Hag. 1, 2. 9. Jerusalem blieb vorerst ein offener Flecken Sach. 2, 8 f. Ich denke, es ist klar, dass, wenn man von dem Namen Artachschaschta absieht, der Inhalt der Urkunden evident dafür und nichts in ihnen dagegen spricht, dass sie sich auf die Periode nach 538 beziehen, dass alle anderen Möglichkeiten ausgeschlossen sind.

Aber zu dem inhaltlichen als dem eigentlich entscheidenden Argumente kommt nun noch das der Tradition. Wir beginnen bei der jüngsten hier in Betracht kommenden. Schon oben sahen wir, dass Josephus Ant. XI, 21, 26 die ganze hier behandelte Episode in die Regierungszeit des Kambyses verlegt und den Namen dieses ohne weiteres für den des Artachschaschta einsetzt. Da er sich gar nicht erst darauf einlässt, hier abweichende Traditionen zu erwähnen wie z. B. XI, 184, so scheint er wenigstens eine solche wiederzugeben, die in seiner Zeit die herrschende war. Schwerer wiegend fällt das Zeugnis des griechischen 3. Esra, an das Josephus sich gehalten hat, in die Wagschale. Dieses überliefert geradeso wie das hebräische Buch den Namen Artaxerxes, aber es stellt den ganzen Notenwechsel an eine andere Stelle; es lässt denselben 2, 16 ff. unmittelbar dem folgen, was wir im hebräischen Esra Kap. 1 lesen. Es lässt sich nun gar nicht leugnen, dass 2, 16 ff. (4, 7—23) sich ganz vorzüglich an 2, 15 angliedert, vgl. bes. 2, 15 mit 18, und dass der griechische

Esra sich also die Störung des Mauerbaues in unmittelbarem Anschluss an die Rückkehr des Jahres 538 gedacht hat. Wie ist er dazu gekommen? Hat er auf Grund eigenen Denkens den hebräischen Esra korrigiert? Das ist bei ihm ausgeschlossen, da er demselben folgt, auch wo er sich in die ärgsten Selbstwidersprüche verwickelt vgl. 2, 11 f. mit 4, 57 u. s. w. Wohl aber werden wir in Kap. IV sehen, dass er noch mehrfach in Bezug auf die Zeit der Restauration eine von unserem hebräischen Chronisten unabhängige Tradition vorfand (z. B., dass Serubbabel erst unter Darius nach Jerusalem gekommen sei), und ebenso wird er also auch hier einer solchen folgend trotz des Artaxerxes den im hebräischen Esra nicht mehr so klar hervortretenden Thatbestand zum Ausdruck gebracht haben, dass es sich in jenen Urkunden um Ereignisse handle, die unmittelbar dem J. 538 folgten.[1])

Doch wir brauchen gar nicht erst in der Ferne zu suchen; dass auch der hebräische Chronist in dem Artaxerxes von 4, 7 bis 23 einen König vor Darius gesehen hat, kann nicht geleugnet werden. Man hat diesen Thatbestand allerdings in neuerer Zeit mehrfach verwirrt, indem man den Chronisten gegen den Vorwurf zu rechtfertigen suchte, dass es mit seiner Chronologie sehr schwach bestellt sei. Man sagte, 4, 1—5 hätten ihn auf die Anfeindungen seitens der Samaritaner geführt, und da gebe er gleich anhangsweise eine Übersicht über die Feindseligkeiten, welche dieselben auch später unter Xerxes und Artaxerxes bewiesen hätten. Diese Annahme einer vorläufigen Übersicht aber, nach der der Verfasser mit 4, 24 wieder zu der Cyrusperiode zurückkehre, scheitert an diesem Verse vollständig. Das באדין hier bezieht sich deutlich auf das אדין v. 23 zurück, unmöglich aber auf 4, 5. Mit Recht hat schon Schrader zum Belege dafür

[1]) Scheinbar läge hier die Annahme sehr nahe, die besonders von Howorth (The Academy 1893 Vol. 27 ff.) und Marquart (Fundamente S. 29 ff.) vertreten ist, dass 3 Esra noch die ursprüngliche chronistische Reihenfolge repräsentiere, während der hebräische auf einer späteren rabbinischen Redaktion beruhe. Dennoch lehnen wir dieselbe ab, und zwar einfach, weil 3 Esra 2, 30 b bereits Esra 4, 24 wiedergibt, dieser aber sich nur aus der hebräischen Anordnung, der Stellung des Abschnittes hinter 4, 5 und vor 5, 1 erklärt.

auf 5, 2; 6, 1; Dan. 2, 14. 46; 3, 3. 13. 19. 26. 30 u. s. w. verwiesen. Und wenn der Chronist 4, 5 ausdrücklich sagt, die Bauabsicht sei vereitelt so lange als Cyrus lebte und bis zur Regierung des Darius, dann 4, 6—23 einschiebt, aus ihm abermals 4, 24 die Folgernng zieht, die Arbeit sei eingestellt bis zum zweiten Jahre des Darius, wovon er dann 5, 1 ff. erzählt, so ist es eben ganz selbstverständlich, dass nach seiner Meinung das 4, 6—23 Erzählte sich in der Zeit vom zweiten Jahre des Cyrus bis in das zweite Jahr des Darius zugetragen hat. Mit anderen Worten, er hat ein ganz klares Bewusstsein dessen gehabt, dass der Artaxerxes, von dem 4, 7—23 sprechen, ein ganz anderer war als der Gönner Nehemias und Esras, den er 6, 14 b, allerdings dem Faden der Geschichte vorauseilend, nennt; diesen stellt er hier auch ganz richtig hinter Cyrus und Darius, um das Dreigestirn der Gönner des Tempels vollzählig zu machen.

Diesen Thatbestand gilt es unverrückbar festzuhalten. Entweder hat der Chronist nur einen Artaxerxes gekannt oder zwei. Jenes ist die herrschende Auffassung. Bei ihr ergibt sich nicht nur, dass jener ein schlechter Chronologe war, was er thatsächlich war, sondern er wird geradezu zu einem Idioten gestempelt. Denn in diesem Falle hätte er Urkunden, die sich auf einen 80 Jahre späteren Mauerbau bezogen verwendet zur Motivierung der Verzögerung des Tempelbaues, und, um dem die Krone aufzusetzen, den König, der dies veranlasst, 6, 14 als einen besonderen Förderer des Baues verherrlicht. Oder er hat 2 Könige mit Namen Artaxerxes gekannt, den einen vor Darius, den anderen nach diesem. Dann war er zwar in der persischen Königsgeschichte recht schlecht beschlagen, aber im übrigen doch ein vernünftiger Mann Doch es bedarf gar nicht des Abwägens dieser beiden Möglichkeiten, die Entscheidung ist einfach durch 4, 5. 24 zu gunsten der letzteren gefällt: der Chronist selbst hat den Notenwechsel auf eine Episode gleich nach 538 bezogen.

Und damit schliessen wir diese Untersuchung ab. Sowohl der Inhalt von 4, 8—23 wie die Tradition über diesen Abschnitt führen uns zwingend darauf, dass derselbe ein Ereignis vor der Regierung des Darius behandelt. In diesem Falle fallen alle

sachlichen Bedenken gegen die Echtheit der Urkunden dahin; auf v. 20 kommen wir speziell noch einmal zurück. Gelingt es uns also, einen vernünftigen und einleuchtenden Grund dafür aufzuweisen, wie der Chronist dazu gekommen ist, an Stelle des ursprünglichen Könignamens, der in dem Abschnitt stand, mag es nun Cyrus oder Kambyses gewesen sein, Artaxerxes einzusetzen, so haben wir damit eine Quelle ersten Ranges für die Zeit der Restauration gewonnen. Das aber wird uns gelingen, wenn wir jetzt dazu übergehen, Ursprung und Entstehungszeit der ganzen aramäischen Quelle 4, 7—6, 15 zu untersuchen.

§ 3. Der Ursprung der aramäischen Quelle 4, 7—6, 15.

Nun erst, nachdem wir die beiden Abschnitte gesondert behandelt haben, treten wir an die letzte Frage heran: wie und wann ist die ganze Quelle entstanden? Die Beantwortung derselben wird uns einmal das Rätsel lösen, welches wir in § 2 noch offen lassen mussten, und zugleich das Zutrauen, mit dem wir bis jetzt dem in der Quelle Berichteten aus inneren Gründen entgegengekommen sind, auch äusserlich rechtfertigen.

Man könnte zunächst die Vorfrage aufwerfen, ob wir denn berechtigt seien, von einer einheitlichen Quelle zu reden. Dieselbe wird heutzutage vielfach verneint. Aber das ist eben nur eine Folge der vollständig falschen Interpretation von 4, 8—23. Unsere Untersuchung in § 2 hat nun aber schon das Resultat ergeben, dass thatsächlich die beiden Abschnitte jener in der richtigen zeitlichen Reihenfolge stehen, sich sehr gut aneinander anschliessen, ja, dass der zweite (5, 16) nur unter Voraussetzung des ersten verständlich wird. Auf keinen Fall besteht irgend ein Widerspruch zwischen beiden. Dass sie sogar eine gemeinsame Tendenz verfolgen, werden wir am Schlusse sehen. Vorläufig muss uns die sie verbindende aramäische Sprache, in der keine wesentlichen Differenzen aufzuweisen sind,[1]) als Rechtstitel für

[1]) Marquart hat S. 42 auf den Wechsel von כם — הם und כן — הן aufmerksam gemacht. Jenes, das ältere, findet sich 5, 4–9; dies 4, 9. 17. 20.

die folgende Untersuchung der Entstehung der Quelle als einer einheitlichen genügen.

Können wir nun noch zu irgend einem Schlusse bezüglich ihrer Herkunft gelangen? Es will mich bedünken, als sei man hier bei den gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen der letzten Jahre immer an dem Nächstliegenden vorbeigegangen. Mit 4, 6 beginnt der Chronist Einzelheiten über Befehdungen seitens der Samaritaner zu erzählen. Doch merken wir es diesem Verse sofort an, dass er thatsächlich über Anfeindungen unter Xerxes gar nichts zu berichten weiss; nur diesen Namen sucht er anzubringen, Konzipienten von Schriftstücken kennt er hier nicht und noch weniger deren Inhalt. Dazu ist der Vers in gutem Hebräisch geschrieben, mit anderen Worten, der Chronist hat hier offenkundig noch keine aramäische Vorlage besessen, sondern aus eigener Weisheit den kleinen Lückenbüsser eingeschoben. Meyer hat S. 17 f. versucht, ihn zu bereichern, indem er die 3 Namen aus v. 7 in v. 6 hineinzog, und anderseits den Rechum und Genossen aus v. 8 nach v. 7. Wir werden gleich sehen, wie dies Experiment nur zur Verwirrung beigetragen hat.

Ganz anders als in v. 6 wird die Sache plötzlich in v. 7. Hier begegnen uns spezielle Namen von Klägern, hier spielt aber offenbar auch schon aramäische Sprachweise hinein. Ich verweise vor allem auf das עַל = אֶל, auf das כְּנָוֺתוֹ und הַנִּשְׁתְּוָן. Ja, der Chronist bemerkt ausdrücklich, dass dies Schreiben an Artaxerxes aramäisch (d. h. in Quadratschrift) geschrieben und aramäisch übersetzt war.[1]) Mithin beginnt mit oder besser in

23, aber doch auch 5, 1–3; 6, 6. 13. Der Wechsel muss sich also daraus erklären, dass der Verfasser der aram. Quelle das ältere Suffix, welches er in den Urkunden vorfand, stellenweise änderte, stellenweise aber stehen liess.

[1]) Meyer hat S. 18 diesen Text und unsere Deutung, auch die von Bertheau-Ryssel als absurd bezeichnet. Ich meine, das ist unberechtigt. Die erste Hälfte kann uns doch wahrlich in der Zeit, da der Gebrauch der Quadratschrift noch als etwas ganz Besonderes empfunden wurde, nicht wundernehmen, aber ebensowenig, dass der im allgemeinen in hebräischer Sprache schreibende Chronist nun, da er eine aramäische Quelle produzieren will, seine Leser ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass er sie eben in dieser Sprache und nicht in der hebräischen, die die Samaritaner sonst auch noch gebrauchten, abgefasst vorgefunden hat.

diesem Verse die Urkunde, die er vorgefunden hat. Ja, wir können den Vers noch fast rekonstruieren, wie er ihn las, nämlich: Bischlam, Mithredat, Tab'el und der Rest seiner Genossen schrieb an Artaxerxes das Schriftstück. Vergebens hat man sich nun immer den Kopf darüber zerbrochen, wie es zugehe, dass im folgenden gar nicht weiter erzählt würde, was jene geschrieben hätten, sondern dass v. 8 sofort zu einem neuen Schriftstück, dem des Rechum und Genossen übergehe. Aber dies ist gerade der verhängnisvolle Fehlschluss gewesen. Wenn in v. 7 noch kein Wort von dem Inhalte des Schreibens steht und wenn v. 8 ohne jede Kopulativpartikel, ohne jede weitere Zeitangabe einsetzt mit: Rechum u. s. w., so muss doch jeder schliessen, dass gerade mit diesem Verse das beginnt, was nun die in v. 7 Genannten geschrieben haben, dass nun der Inhalt des in v. 7 b nachdrücklich als ein urkundlich vorgefundenes bezeichneten Schriftstückes einsetzt. Mit anderen Worten, in v. 7 steckt einfach die Überschrift zu dem ganzen Abschnitte v. 8—23, oder, sagen wir gleich richtiger, nach unseren Prämissen, zu der ganzen aramäischen Quelle 4, 8—6, 15, die der Chronist vorgefunden hat. Dieselbe ist eine Eingabe, die an den König Artaxerxes von den im Kanzleivermerke v. 7 genannten Männern gemacht ist. Mit dieser Erkenntnis, die sich als die einfachste und nächstliegende ohne irgend eine Textänderung ergibt, haben wir die Lösung einer ganzen Reihe von Rätseln, an denen man sich bis jetzt vergeblich abgemüht hat, in der Hand.

Zunächst erklärt sich nun, wie der Chronist dazu gekommen ist, den Königsnamen in v. 8. 11. 23 in Artachschaschta zu ändern. Er fand eine aramäische Urkunde vor, deren erster Teil von der Störung eines Mauerbaues in Jerusalem vor Darius handelte. Der erste Vers 7, in Wirklichkeit die Überschrift zu dem ganzen mit v. 8 einsetzenden Bericht, die er aber nicht als solche erkannte, sondern für den ersten Vers des Berichtes von der Störung selbst hielt (noch deutlicher tritt das 3 Esra 2, 16 hervor, wo sogar die Namen von v. 7 und 8 zusammengezogen werden), sagte, Tab'el u. s. w. hätten sich schriftlich an einen Artaxerxes gewandt. Danach korrigierte er nun, da er meinte, es handle sich in v. 7 und 8 ff. um zwei in dieser Reihe auf

einander folgende Aktionen, den ihm in v. 8. 11 und 23 begegnenden Königsnamen. Seine schwache Kenntnis der persischen Königsliste hinderte ihn nicht anzunehmen, dass bereits vor Darius I. ein Artaxerxes regiert hätte. Vor allem wird das durch die auch sonst nachweisbare Verwechselung jenes mit Darius II. veranlasst sein, dessen Vorgänger ja thatsächlich, da die zweimonatliche Regierung Xerxes' II. und die siebenmonatliche des Sogdianus den Juden wohl überhaupt kaum bemerkbar geworden, ein Artaxerxes gewesen war. (vgl. auch Marquart a. a. O. S. 61; 72).[1]) Und so brachte der Chronist, um das Mass voll zu machen, 4, 6 seine Weisheit an, dass vor Artaxerxes ein Xerxes regiert hätte, unter dem auch schon seitens der Samaritaner geklagt wäre. Freilich ist es, da der griechische Esra diesen Vers scheinbar noch nicht gekannt hat, nicht ausgeschlossen, dass hier ein späterer Interpolator seine geschichtlichen Kenntnisse an einer unrechten Stelle verwertet hat.

Jener v. 7 also war der äussere Anlass zu der Änderung des Königsnamens in v. 8. 11 und 23. Andere Gründe aber können noch mitgewirkt haben. Freilich sind sie verschiedenartig, je nachdem der Name, den der Chronist vorgefunden hat, Kambyses oder Cyrus war. Fassen wir beide Möglichkeiten ins Auge. Die erste wird nahegelegt durch die Tradition, die noch Josephus Ant. XI, 21, 26 vorgefunden hat. In diesem Falle wird der Chronist die Änderung ohne jedes weitere Nachdenken vorgenommen haben, einfach, weil Artaxerxes und Kambyses als Namen derselben Persönlichkeit in seiner Zeit galten, wie a. a. O. Winckler wahrscheinlich gemacht hat. Der Name des Kambyses hatte sich sonst in der jüdischen Litteratur nicht erhalten, er vertauschte ihn also, wozu ihn v. 7 ohne weiteres zu berechtigen schien, mit dem ihm geläufigen Namen Artaxerxes.

Was die geschichtliche Datierung des Notenwechsels in diesem Falle anbetrifft, so ist mit zwei Eventualitäten zu rechnen. Entweder es handelt sich um Kambyses als „König von Babylon" im Jahre 538. Dabei würde sich alles aufs beste reimen.

[1]) Mit Recht folgert dieser S. 68 auch aus Neh. 12, 10. 22, dass der Chronist statt der zwei nur einen König mit Namen Darius gekannt hat.

Aber es ist fraglich, ob jener diese Würde so lange innegehabt hat, dass wir die nötige Zeit für den doch etwa 6 Monate währenden Heimzug der Juden und ihre ersten Bauunternehmungen in Jerusalem gewinnen. Bis jetzt scheinen sich mir hier chronologische Schwierigkeiten zu ergeben, indem Kambyses wohl kaum ein volles Jahr jenen Titel geführt hat (vgl. Winckler, Altorient. Forsch. II 2, S. 208; Peiser, Stud. z. or. Altertumskunde S. 5); doch bleibt hier weiteres abzuwarten. Die andere Eventualität wäre die, dass es sich um Kambyses, den Grosskönig des Jahres 529 handelte. Auch sie wäre natürlich mit v. 12 a wohl vereinbar und der Umschlag in der Stimmung gegen die Juden dürfte so am einfachsten verständlich sein, hat doch Kambyses als Grosskönig auch sonst manche Massregel seines Vaters rückgängig gemacht. Ein leises Bedenken aber würde sich aus v. 12 b und 13 ergeben: hätten nicht im Jahre 529 die Juden mit ihren Arbeiten schon weiter sein müssen, als hier vorausgesetzt ist? hätte nicht auch der Tempel inzwischen schon über die Fundamente hinaus gewachsen sein müssen? Auf alle Fälle würde sich bei dieser Eventualität ergeben, dass sich die Heimkehr (v. 12 a) langsamer vollzogen hat, als man gewöhnlich annimmt, dass dem Scheschbazzar eine grössere Karawane etwa erst 530 gefolgt ist.

Fassen wir die zweite Möglichkeit ins Auge: der Name, den der Chronist in v. 8. 11 und 23 vorfand, war Cyrus. Auch dann war natürlich der eigentliche Anlass der Änderung wieder v. 7: der König, der sich hier als ein Feind des Judentums gab, hatte die beiden Namen Artaxerxes und Cyrus geführt. Aber ein besonderes Motiv der Vertauschung war in diesem Falle wohl noch das, dass dem Chronisten und seiner Zeit der Name Cyrus ohne weiteres der Inbegriff persischer Gunst gegen das Judentum war; von dem Könige, der das Edikt Esra 1, 1 ff. erlassen haben sollte, konnte natürlich das Verbot des Mauerbaues nicht stammen. Dagegen haben wir schon in § 2 konstatiert, dass es in Wirklichkeit sehr erklärlich ist, wenn Cyrus auf die Verdächtigung seitens des samaritanischen Statthalters hin eine vorläufige Sistierung des Mauerbaues befohlen hat, eine Massregel, die sich an und für sich durchaus nicht in Widerspruch

zu Esra 6, 1 ff. setzt. v. 12. 13. 15 werden die Beziehung auf seine Zeit immer als die nächstliegende erscheinen lassen. Schliesslich möchte ich auch noch darauf hinweisen, wie Jos. Ant. XI, 184 der Ahasver des hebr. Estherbuches auch zu gleicher Zeit die beiden Namen Cyrus und Artaxerxes führt.

Wie gesagt, wir massen uns nicht an, definitiv darüber zu entscheiden, welchen der beiden Namen der Chronist in seiner Vorlage vorgefunden hat; es muss uns genügen, dass es der eines Königs vor Darius I. war, und im übrigen beide Möglichkeiten im Auge zu behalten. Aber ungleich wichtiger ist auch, dass das Rätsel, wie der Name des Artaxerxes in jenen Abschnitt hineingekommen ist, gelöst ist, gelöst durch das Missverständnis des Chronisten von 4, 7.

Wenden wir uns nun der ganzen Quelle von 4, 7—6, 15 wieder zu. Dieselbe wird durch den Kanzleivermerk 4, 7 bezeichnet als Eingabe an den König Artaxerxes. Unter den Namen der Konzipienten ist Mithridat ein gut persischer, Tab'el ein aramäischer vgl. Jes. 7, 6; mit Bischlam weiss man nichts anzufangen; persisch kann er nicht sein wegen des ל (vgl. Meyer S. 33) und sonst ist er uns auch nicht bekannt. Wir kommen darauf zurück. Auf jeden Fall handelt es sich um eine Eingabe solcher, die nicht zu der jüdischen Gemeinde gehören. Das bestätigt nun auch durchaus der Inhalt derselben. Von Jerusalem und den Juden wird überall als von fernstehenden Grössen gesprochen, nie fassen sich die Konzipienten etwa mit diesen zusammen vgl. 4. 23; 5, 1 f.; 6, 14; nirgends auch heisst es „unser Gott“, sondern „der Gott Israels“ 5, 1; 6, 14; am schärfsten aber tritt uns die Scheidung des oder der Schreiber von der jüdischen Gemeinde entgegen in 5, 5, den man infolgedessen mehrfach in geradezu unmöglicher Weise als ein Wort Tatnais verstanden hat; nein, der Schreiber der aramäischen Urkunde selbst sagt: das Auge ihres Gottes war über den Ältesten der Juden u. s. w.; so kann aber nur einer schreiben, der selbst kein Jude ist, m. a. W. der Vers bestätigt nur, dass 5, 1—6, 15 mit zu der Urkunde gehören, deren Überschrift wir in 4, 7 gefunden haben.

Was will denn nun aber diese? Sie will eine Eingabe an

Artaxerxes sein. Unter diesem fand bekanntlich der Mauerbau Nehemias statt, und so werden wir sofort darauf geführt, dass sie irgendwie mit diesem zusammenhängt. Geht sie von Nichtjuden aus, so wird sie selbstverständlich irgendwie gegen diesen gerichtet sein. Dazu passt vorzüglich, dass ihre erste Hälfte berichtet, wie schon unter Cyrus oder Kambyses auf eine Anklage der Samaritaner hin der Grosskönig den Mauerbau Jerusalems verboten hat wegen der Gefahren, die damit für das persische Reich verbunden waren. Aber wie reimt sich mit diesem Zwecke einer Klage gegen die Juden der ihnen so überaus wohlgesinnte zweite Abschnitt 5, 1—6, 15? Nun, man lese ihn doch nur im Zusammenhange mit dem ersten, und es ergibt sich das Thema der ganzen Denkschrift: den Tempel in Jerusalem haben Gott und die persischen Könige gewollt (6, 14; der Artax. hier ist chronist. Einschub), den Mauerbau aber nicht.

Wo haben wir aber die Heimat dieses Gedankens zu suchen? Offenbar unter den sogen. Samaritanern, das Wort in der weitesten Bedeutung verstanden, nicht in Beschränkung auf die spätere samaritanische Gemeinde, sondern, wie in der Zeit Nehemias unter Einbegriff von Ammonitern, Moabitern und Arabern, die sich in dem einstigen Judäa niedergelassen hatten (vgl. Neh. 2, 19 und zu Sanballat als Moabiter Winckler Altorien. Forsch. II 2 S. 228—31). Ist es nicht gerade das Programm dieser, welches uns in der Zeit des Artaxerxes überall entgegentritt: wir wollen Anteil haben an dem Tempel von Jerusalem, aber Mauern darf die Stadt nicht haben, da sie sich dann doch nur wieder gegen die Weltmacht empören wird? Neh. 2, 12 f.; 3, 34 ff.; 6, 6 ff. Löst sich so bei dem engen Verkehr einzelner vornehmer Samaritaner mit der Priesterschaft Jerusalems Neh. 13, 4 ff. nicht auch plötzlich das Rätsel, wie die Quelle von einem Manne kann geschrieben sein, dem zu gleicher Zeit Aktenstücke zur Verfügung standen, die nur in samaritanischen Archiven 4, 8—22 und solche, die nur im Original bezw. Abschrift im jerusalemischen Tempel 5, 3 ff. gefunden werden konnten? Und endlich auch die Verse, deren Originalität manchmal angezweifelt ist 4, 19 f. werden plötzlich vollends verständlich: es mag gerne sein, dass hier der Konzipient der alten persischen Urkunde, die

er reproduzierte, ein wenig nachgeholfen hat, um nun seinerseits den Artaxerxes durch diese Äusserung seines Ahns ängstlich zu machen; es ist dieselbe Tendenz, die uns bei den Samaritanern auch Neh. 6, 6 ff. entgegentritt; das Wort „König der Juden“ wirkt wie ein rotes Tuch; jene sind die Freunde der Priesterherrschaft, daher auch ihre ausgesprochene Tempelfreundschaft.

Dass uns die Urkunde 4, 7—6, 15 nicht mehr vollständig erhalten, ist gewiss. 6, 14 muss nun natürlich noch mindestens der auf Nehemia und dessen Werk bezügliche Wunsch der Petenten nachgefolgt sein. Der Chronist hat den Schluss weggeschnitten und v. 16 ff. durch einen Bericht über die Einweihung des Tempels ersetzt. Das, was die Quelle dort enthielt, war hier ja noch nicht am Platze, und ausserdem besass er über die Nehemiaperiode eine gründlichere und seinen Standpunkt wiedergebende Urkunde in den Nehemiamemoiren. Aber schon das, was uns erhalten geblieben ist, ist ungeheuer wertvoll. Wir besitzen also über die Ereignisse der Jahre 538—16 eine Quelle, die dieselben allerdings nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, also nicht die volle Geschichte geben will, die wir aber jetzt fast auf das Jahr (444 oder bald darauf, spätestens bis 432) datieren können, die von einem Verfasser stammt, dem thatsächlich die Archive Jerusalems wie Samariens zur Verfügung standen. Es ist eine Tendenzschrift, aber nicht eine spezifisch jüdische, in gewissem Sinne sogar antijüdische, und damit steigt ihr geschichtlicher Wert ausserordentlich. Schon Serubb. S. 53 empfand ich es als eine ausserordentliche Lücke, wenn die Samaritaner gar nicht auf dem ordnungsmässigen Wege durch eine Eingabe an den Artaxerxes versucht haben sollten, gegen das von diesem konzessionierte Unternehmen des Nehemia zu protestieren. Nun ist uns diese Eingabe zum Teil selbst noch erhalten: sie ist ein geschickt, fast möchte man sagen gelehrt abgefasstes Schriftstück, welches aus der alten Geschichte den Beweis für die Richtigkeit des samaritanischen Standpunktes führen will.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter. Sollten unsere bisherigen Schlüsse richtig sein, so dürfte der hauptsächlichste Konzipient des Schriftstückes eine uns wohlbekannte Per-

sönlichkeit sein. Dass unter den Schreibern einer die führende Rolle spielt, zeigt schon der Singular des Prädikat und das Suffix וֹ. Gewöhnlich meint man, es sei Bischlam gewesen, aber schon die Stellung führt eher auf Tab'el. Dies ist nun bekanntlich die aramäische Form für Tobijjah, und so wird der eigentliche Schreiber der Urkunde mit dem bekannten Antagonisten Nehemias identisch sein. Macht man die Probe, so stimmt alles vorzüglich. Er wird Neh. 2, 10 bezeichnet als der ammonitische Knecht (Statthalter?), aber schon sein Name zeigt, dass auch er ein Jahweverehrer war. Der Hohepriester Eljasib ist ein Verwandter von ihm 13, 4. Daher will er Anteil, Anrecht und Gedächtnis in Jerusalem haben 2, 20 (vgl. Jes. 56, 4—8). Die Vornehmen Jerusalems wissen von seinen guten Absichten mit der Stadt zu reden 6, 19. Nur ein Hauptgegner des Mauerbaues 2, 10; 3, 35 und überhaupt der weltlichen Macht der Juden ist er, überall wittert er Empörung gegen den Grosskönig 2, 19; 6, 6 ff. Dass ihm Urkunden aus dem jerusalemischen Archiv zur Verfügung standen, folgt schon aus 6, 17 f.; später hat er selbst ja sogar eine Zeitlang eine grosse Zelle im dortigen Tempel bewohnt, bis Nehemia ihn bei seiner zweiten Ankunft auswies 13, 4 ff. Wird also nicht bei einem solchen Manne die genaue Kenntnis der jüdischen Geschichte und sein warmes Interesse für den Tempel, das sich in der aramäischen Urkunde verrät, aufs beste erklärlich? 6, 17 ff. hören wir nun sogar von ihm, dass er mit der Feder sehr gewandt und thätig gewesen sei. Ja, diese Stelle löst uns auch noch das letzte Rätsel, wie es gekommen, dass dem Chronisten die Eingabe, die Tab'el an den Grosskönig gemacht, zugänglich geworden sei. Dieselbe dürfte von ihm in Abschrift nach Jerusalem geschickt sein, um den Nehemia bei seinem Unternehmen in Furcht zu jagen, wovon uns 6, 19 ausdrücklich erzählt wird. Andernfalls müsste sie aus der Zeit nach Nehemias Abreise nach Susa stammen, da Tobia selbst im Tempel wohnte 13, 4 ff. Ob nicht aber diese bereits eine Verantwortungsreise, eine Folge der Eingabe Tobias war? Es würde gut dazu passen, dass sich der Zorn des Zurückgekehrten zunächst über diesen entlädt 13, 7—9. Weiteren Erfolg hat Tobia mit seiner Eingabe nicht gehabt.

Neben ihm wird Esra 4, 7 ein Mithredat genannt, sicher ein höherer persischer Beamter. Dagegen weiss man mit Bischlam nichts anzufangen. Berücksichtigt man dies, weiter, dass nach unserer obigen Rekonstruktion die aramäische Vorlage wahrscheinlich mit diesem Worte begann und endlich, dass schon die LXX das Wort mit ἐν εἰρήνῃ wiedergegeben hat, so liegt thatsächlich die Vermutung nahe, dass jenes überhaupt kein Eigenname sei. Bestätigt wird das dadurch, dass offenbar nur eine Person Subjekt in dem Verse ist. Es wäre dann nämlich zu übersetzen: in Übereinstimmung mit Mithredat Tab'el und seine übrigen Genossen an Artaxerxes. Vgl. etwa Esra 9, 12; Esth. 9, 30. Das würde besagen: Mithredat ist der persische Satrap, er hat der Urkunde sein Imprimatur verliehen, und ist dieselbe also den ordnungsmässigen Weg gegangen. (Hiermit erledigt sich auch ein gegen die Echtheit geäussertes Bedenken Marquarts S. 60. Zu dem anderen, der Erwähnung von Abar-nahara vgl. schon Meyer S. 37.)

Wir wissen wohl, dass das zuletzt Gesagte nur Vermutung ist. Als sicheres Ergebnis der Untersuchung aber nehmen wir mit hinweg, dass die soviel umstrittene aramäische Quelle eine Eingabe aus samaritanischen Kreisen an den König Artaxerxes, dass sie, da sie infolgedessen mehreres aus der Vergangenheit der jüdischen Gemeinde aktenmässig darstellen will, in allen Hauptsachen zuverlässig ist.[1] Der Chronist hat sie in der Hauptsache durchaus richtig verstanden, nur eins missverstanden, ihre Überschrift, in deren Gefolge er den Königsnamen der beiden ersten Urkunden änderte. Aber wir müssen dankbar sein für dies sein Missverständnis, dass nämlich die ganze Quelle ein jüdisches Schriftstück sei und in 4, 7 und 8 von aufeinanderfolgen-

---

[1]) Es sei darauf hingewiesen, wie eine gewisse Verwandtschaft mit unserer Auffassung von der Entstehung der Quelle schon die Klostermanns, Geschichte d. V. I. S. 216 ff. bietet. Nur hält er dieselbe für eine jüdische Apologie und bezieht 4, 8—23 auf die Zeit des Artaxerxes. Aber 1) sowohl die Namen in 4, 7 wie 5, 5 schliessen die jüdische Herkunft aus; 2) von einer Apologie bemerkt man in 4, 8—23 schlechterdings nichts; 3) die Voraussetzung eines Mauerbaues Esras, von der auch Kl. ausgeht, ist, wie schon oben betont, unmöglich.

den Chikanen der Samaritaner erzählt würde. Hätte er den wahren Sachverhalt durchschaut, er hätte sich doch vielleicht gescheut, uns diese wertvolle Quelle zum guten Teile mitzuteilen. Immerhin bleibt es eine Ironie des Schicksals, dass er wie auch wir noch heutzutage in erster Linie die Kenntnis von der Restauration der jüdischen Gemeinde schöpfen müssen aus dem Berichte eines Mannes, der nach Auffassung Nehemias und des Chronisten einer ihrer grössten Gegner war.

§ 4. Das geschichtliche Ergebnis.

Nachdem wir so gefunden haben, dass wir in Esra 4, 7 bis 6, 15 eine ausserordentlich wertvolle und aus inneren wie äusseren Gründen zuverlässige Quelle für die Geschichte der Restauration der jüdischen Gemeinde besitzen, gehen wir daran, den Ertrag, den sie für diese bietet, herauszustellen. Folgendes sind die Fakta, die sich nunmehr ergeben.

a) Von Egbatana aus, d. h. erst im Sommer 538, hat Cyrus ein Edikt erlassen des Inhalts, der Tempel von Jerusalem solle wieder erbaut werden. Die Masse desselben wurden genau festgelegt, die Kosten für ihn sollten aus den Abgaben der Juden an den Thron bestritten werden vgl. 6, 3 ff.; 5, 13; Meyer S. 49 f. b) Zugleich enthielt das Edikt die Bestimmung, dass dem Tempel die heiligen, von Nebukadnezar geraubten Geräte zurückgegeben würden, und der vom Perserkönig eingesetzte Statthalter Scheschbazzar erhielt den Auftrag, das Edikt zur Ausführung zu bringen 6, 5; 5, 14 f.[1]) c) Scheschbazzar hat den Befehl ausgeführt, die

[1]) An der Deutung dieses Namens ist schon viel Scharfsinn verschwendet, bis jetzt aber wohl immer noch vergeblich. Nur, dass es nicht Serubbabel ist, dürfte jetzt fast allgemein anerkannt sein; wir werden in Kap. III dafür noch ein neues entscheidendes Argument finden, vorläufig vgl. 5, 2 und 14; sind doch auch beide Namen babylonisch, was bei einer Persönlichkeit kaum glaublich ist. Dass es sich um einen Davididen handle, bleibt zwar immer die nächstliegende Annahme. Dennoch verweise ich gegen Meyers Kombination mit Schen'azzar 1 Chron. 3, 18 = Sin-bal-usur nochmals auf die lautlichen Bedenken, geäussert z. B. von Nowack zu Hag. 1, 1. Dass sie möglich ist, dürfte allerdings angesichts des Überganges von assyr. Kusu in babyl. Kuschu

heiligen Geräte nach Jerusalem überführt und den Grundstein zum Tempel gelegt, an dem dann weiter gebaut wurde 5, 16; 4, 12. d) Naturgemäss dachte man zu gleicher Zeit daran, um ein ungestörtes Bauen zu erzielen und sich gegen die umwohnenden Völker zu sichern, die Stadt wieder zu befestigen 4, 12 f. e) Aber den benachbarten Samaritanern gelang es, durch eine Verdächtigung bei Hofe sich die Vollmacht zur Störung des Mauerbaues auszuwirken, infolge welcher auch der Tempelbau ganz ins Stocken geriet 4, 8—23. f) Unter der Regierung des Darius (520) hat Serubbabel von neuem den Grund zum Tempel gelegt, wird dabei vom Satrapen Tatnai interpelliert, der von einer seitens des Darius ergangenen Konzession nichts weiss, dem gegenüber man sich aber auf ein Edikt des Cyrus beruft, wovon er bei Hofe Anzeige macht 5, 1—17. g) Da jenes Edikt wirklich gefunden wird, so gestattet Darius den Weiterbau des Tempels und stattet denselben mit den üblichen Privi-

---

nicht geleugnet werden (vgl. Meyer, Z. f. a. W. 1898 S. 343). Aber es ist doch noch von da ein weiter Schritt zur Wirklichkeit. Sobald wir, was die Lautgesetze viel wahrscheinlicher machen, mit Hoonacker und Wellhausen Schamasch-bal-uzur als die Grundform von Scheschbazzar anzusehen hätten, käme die Gleichung mit Schenazzar ohne weiteres in Wegfall. Meyer ignoriert zu sehr die Thatsache, dass wir durch M. T. und Alexandrinus wirklich gezwungen sind, Scheschbazzar zum Ausgangspunkte der Untersuchung zu machen. Etwas unsicher bleibt ebenfalls der Hinweis auf das nasi 1, 8. Denn mit Recht hat Kosters S. 28 erwiesen, dass der Chronist bereits wie später viele Exegeten unrichtig Scheschbazzar und Serubbabel identifiziert hat und daher 1, 8 jenem fälschlich einen Titel kann gegeben haben, der diesem gebührte. Anderseits könnte er natürlich hier auch aus einer Quelle geschöpft haben, die uns verloren gegangen ist. Kurzum, ich bleibe noch jetzt wie Serubb. S. 7 bei einem non liquet. Nur darauf möchte ich noch aufmerksam machen, dass man sogar die Möglichkeit wird im Auge behalten müssen, dass der Scheschbazzar, der authentisch nur in jener samaritanischen Quelle kurz erwähnt wird, der alte König Jojachin ist, der nun wenigstens als Statthalter restituiert wurde. Dass auch er am babylonischen Hofe umbenannt ist, ist nach den Beispielen im Danielbuche so gut wie selbstverständlich. Sucht man aber eine hebräische Entstehung des Namens, so bietet sich die Gleichung שֹׁרֶשׁ נֵצֶר dar vgl. Jes. 53, 2; 11, 10; Klosterm. S. 331, so dass mit Assimilation des liquiden r Schoschbazzar zu lesen wäre. In diesem Falle würden die kühnen Erwartungen Deuterojesajas zum Teil in Erfüllung gegangen sein.

legien aus 6, 1—12. h) So ist der Tempelbau im Jahre 516 beendet 6, 15.

Schon in § 2 haben wir darauf hingewiesen, wie die beiden Abschnitte der aramäischen Quelle sich vorzüglich ergänzen, wie nur, wenn man sie zusammen nimmt, sich ein innerlich motiviertes und vorstellbares Geschichtsbild ergibt. Die Verzögerung des Tempelbaues 5, 16 wird erst durch 4, 8 ff. ganz verständlich. Es ist einfach undenkbar, dass die Samaritaner ohne weiteres die Trümmerstätte, auf die sie durch die exilische Zeit ein Anrecht erhalten zu haben glaubten, sollten preisgegeben haben, und ebenso undenkbar, dass die Juden, ringsum von scheel blickenden Nachbarn umgeben, fröhlich mit dem Tempelbau sollten begonnen haben, ohne zu versuchen, die neue Wohnstätte durch Mauern zu schützen. Das Verhältnis bleibt durch das ganze erste nachexilische Jahrhundert dasselbe: die Samaritaner wollen eine religiöse Gemeinschaft mit den Juden, sie wollen den Tempel in Jerusalem; sobald jene auf die Mauern verzichten wie Sach. 2, 5 f., hören wir von Anfeindungen nichts, bilden sie enge Beziehungen Neh. 6, 17—19; 13, 4. 28 u. s. w.; aber der Bruch kommt, sobald Jerusalem sich durch Mauern politisch verselbständigen will Esra 4, 8 ff.; Neh. 2, 10 ff. u. s. w.

Anderseits, was 5, 10 nur zwischen den Zeilen gelesen werden kann, dass Scheschbazzar von einem Teile der exilierten Juden begleitet war, bezw. dass ein solcher ihm folgte, wird 4, 12 ausdrücklich gesagt. Freilich ergibt das auch schon eine nähere Erwägung von 6, 1 ff. Das Edikt des Cyrus, den jerusalemischen Tempel neu zu erbauen, hatte nach antiker Anschauung den Sinn, dass die Herrschaft Jahwes, sein Reich wiederhergestellt werden sollte. Ein solches war aber ohne ein Volk, eine Gemeinde in dem Lande nicht denkbar. Den einst im Lande zurückgebliebenen traurigen Rest würde der Perserkönig am allerwenigsten als eine solche angesehen haben. Vielmehr war in dem Befehle, der Tempel solle erbaut werden, ohne weiteres, auch wenn es gar nicht ausdrücklich gesagt wurde, die Konzession enthalten, die gefangenen Juden dürften, soweit sie als relativ Freie in der jüdischen Kolonie Babylons zusammen

wohnten, sich der Heimat zuwenden.[1]) Wir haben sogar noch eine ausdrückliche Bestätigung für die Richtigkeit dieses Schlusses in v. 32 des Cyrussteines, wo wir lesen: „Die dort wohnenden Götter brachte ich an ihren Ort zurück, liess sie beziehen einen Ort für ewig, versammelte ihre gesamten Bewohner und richtete wieder her ihre Wohnungen.“ Es kann danach kein Zweifel sein: die Konzession zur Heimkehr hat Cyrus auch den Juden gegeben; dieselbe wird in dem Zusammenhang von Esra 5 und 6 nur nicht erwähnt, weil sich hier alles darum dreht, ob Cyrus den Tempelbau erlaubt habe oder nicht. Das Edikt 6, 3—5 ist uns, wie sogar schon äusserlich ersichtlich ist vgl. v. 5 b, nur für den gegenwärtigen Zusammenhang abgekürzt überliefert vgl. auch 5, 10. Und thatsächlich steht 4, 12, dass die Juden zum Teil von dieser Konzession Gebrauch gemacht haben.

Aber das ist nun gerade die Frage, auf die wir noch näher einzugehen haben: können wir aus unserer Quelle noch irgend etwas erschliessen über den Umfang, in dem jenes geschehen ist? Man hat gewöhnlich die beiden Fragen: hat Cyrus eine Rückkehr gestattet? und: inwieweit haben die Juden von der Konzession Gebrauch gemacht? überhaupt nicht geschieden, und das ist verhängnisvoll geworden. Man glaubt vielfach, mit der Antwort auf die erste ohne weiteres auch eine solche auf die zweite Frage gefunden zu haben. Im Bejahungsfalle jener soll die Antwort ohne weiteres lauten: das Gros des Volkes hat natürlich sofort von der Konzession Gebrauch gemacht und ist unter bezw. mit Scheschbazzar heimgekehrt.

Ich nenne hier als klassischen Zeugen nur Meyer S. 43. Er argumentiert folgendermassen: die Angabe von der Rückkehr der Juden unter Cyrus ist, wenn auch nicht mit nackten Worten, so doch thatsächlich in der Urkunde erhalten. „Nebukadnezar hat das Volk nach Babel geführt“ heisst es v. 12; da es nun zur Zeit des Darius wieder im Lande ist, muss es unter Scheschbazzar zurückgekehrt sein. Ausgesprochen wird das nicht, weil es selbstverständlich ist und weil es den Juden in ihrer Ant-

[1]) Das ist natürlich etwas anderes, als wenn der Chronist Esra 1, 1 ff. die Konzession auf alle Juden ausdehnt vgl. Guthe, Geschichte S. 245.

wort an Sisines und ebenso diesem in seinem Berichte an den König gar nicht auf die offenkundige Thatsache, sondern nur auf die Erlaubnis zum Tempelbau ankommt. (Ähnlich z. B. Hoonacker S. 28 ff.)

Zu dem gerade entgegengesetzten Resultate gelangt Kosters S. 26 f. Er schreibt: „Man sage nicht: die Erlaubnis zur Rückkehr wird hier vorausgesetzt und allein deshalb nicht ausdrücklich berichtet, da keine Veranlassung dazu vorhanden war. Eine Veranlassung ist doch sicher vorhanden in 5, 12 f. — Wenn die Juden nun weiter sprechen: Doch im ersten Jahre des Königs Cyrus hat K. C. —, so erwarten wir zu hören: ihnen erlaubt zurückzukehren, aber an Stelle dessen lesen wir: hat K. C. Befehl gegeben, dies Haus zu erbauen." Weiter folgert Kosters aus dem vollständigen Stillschweigen in v. 14—16 über die Gola, dass für eine Rückkehr derselben unter Cyrus überhaupt kein Raum sei.

Es ist nun gewiss, dass bei diesen beiden schroff entgegengesetzten Argumentationen Richtiges und Unrichtiges gemischt ist. So merkwürdig es klingt, beide stehen in gleicher Weise unter dem Banne desselben Fehlers. Beiden nämlich hat sich unter dem Einflusse der traditionellen Darstellung des Chronisten, den wir auch schon in dem Axiom beobachtet haben, der erste Versuch des Tempelbaues müsste dem des Mauerbaues voraufgegangen sein, die Fragestellung ganz falsch gestaltet. Denn beide gehen von demselben Entweder — Oder aus: entweder ist die Gola als ein Volk unter Cyrus, geführt von Scheschbazzar, heimgekehrt oder überhaupt nicht. Dieser Ausgangspunkt aber muss korrigiert werden.

Ganz gewiss ist Meyer im Rechte, wenn er aus 5, 12 folgert, dass das einstmals deportierte Volk unter Darius zum grössten Teile schon wieder im Lande war, dass, wenn zur Zeit Tatnais nur die nicht deportierte Plebs, aber nicht die nach Babel geführten Exulanten im Land waren, die Antwort der Juden ganz anders hätte lauten müssen. Wenn Kosters in v. 13 die Erwähnung der Erlaubnis zur Rückkehr vermisst, so haben wir schon gesehen, dass nach antiker Auffassung diese in dem Tempeledikte ohne weiteres enthalten war und dass nur der Zu-

sammenhang in Kap. 5 und 6 keinen Anlass bot, sie ausdrücklich zu erwähnen. Aber man kann Kosters auch gerade so gut entgegenhalten, es hätte, wenn seine Auffassung richtig wäre, in v. 13 wenigstens ein „Uns“ oder „den Zurückgebliebenen“ im Gegensatze zu dem Volke in v. 15 eingefügt werden müssen. Und im übrigen haben wir nun in 4, 12 eine ausdrückliche Bestätigung unseres Schlusses gefunden.

Aber ein merkwürdiger und nur aus Nachwirkungen des Chronisten erklärbarer Fehlschluss Meyers ist es, wenn er sagt: da das Volk zur Zeit des Darius wieder im Lande ist, muss es unter Scheschbazzar zurückgekehrt sein. Da tritt nun die Argumentation von Kosters in ihr Recht ein. A priori wird jeder, der 5, 12 ff. liest, auf den Gedanken kommen, dass im zweiten Jahre des Cyrus zwar den Juden die Erlaubnis zur Heimkehr gegeben ist, dass aber damals zunächst nur der neu ernannte Statthalter mit den heiligen Geräten und selbstverständlich der entsprechenden Begleitung von Priestern, Laien und Schutzmannschaft nach Jerusalem abgegangen ist, dort den Grundstein zum Tempel gelegt und damit ein Zentrum für die neu zu gründende Gemeinde geschaffen hat. Dass auch das Volk als solches, wie es z. B. ein Deuterojesaja erhofft hat, gleich damals heimgekehrt sei, wird aus diesen Versen niemand erschliessen können, im Gegenteil würde dann nicht dieses bei dem Transport der heiligen Gefässe erwähnt sein? Vgl. Jes. 52, 11; Esra 1, 11; 3, 1 ff.; 3 Esra 2, 14. Wenn Hoonacker S. 28 f. hingegen sagt, Scheschbazzar stünde 5, 14 ff. einfach als Vertreter des Volkes, 6, 5 werde er ja überhaupt nicht erwähnt, so dürfte letzteres unrichtig sein (vgl. d. 2. Pers.), doch die Möglichkeit des ersten leugnen auch wir nicht. Aber mindestens müsste, falls damals zugleich eine Rückkehr des ganzen Volkes stattgefunden haben soll, dieselbe uns durch andere unzweideutige Quellen verbürgt sein, ehe wir uns für jene Möglichkeit entscheiden könnten. Auch 4, 12 finden wir nichts davon, obwohl es sich natürlich hier um eine grössere Karawane handeln muss; den Samaritanern ist dieselbe aber nach 4, 23 nicht gewachsen.[1])

---

[1]) S. 193 hat Meyer selbst dem Thatbestande insofern seinen Tribut ge-

Konnten wir soeben ein richtiges Moment in der Argumentation von Kosters anerkennen, so scheiden sich nun die Wege ganz; denn, ebenfalls unter dem Einflusse des Chronisten stehend, dekretiert er: ist die Gola nicht 538 mit Scheschbazzar heimgekehrt, so war sie zur Zeit des Darius überhaupt noch nicht im Lande. Gibt es denn wirklich kein tertium, muss denn wirklich die Alternative immer lauten: entweder die Vorstellung des Chronisten von der Heimkehr im 2. Jahre des Cyrus ist richtig, oder die ganze Erzählung von einer Heimkehr beruht auf Sage? Gibt uns unsere Quelle nicht etwas ganz anderes an die Hand? Unter der Regierung des Darius sind offenbar nach 5, 1 ff. 12 die Kinder der einst Deportierten überwiegend schon wieder im Lande, im Jahre 538 ist ihnen nach 5, 13 ff. zwar von Cyrus die Erlaubnis heimzukehren gegeben, aber gleich in die Heimat abgegangen ist nur der neue Statthalter Scheschbazzar mit seiner Begleitung und den heiligen Geräten. Und was wird nun das Bindeglied zwischen diesen beiden Fakten sein? Einfach dies: das Gros des Volkes muss in den dazwischen liegenden 17 Jahren allmählich heimgekehrt sein. In welcher Weise sich das vollzogen hat, ob dem Statthalter bald eine grosse Volkskarawane nachgefolgt, ob später — dies wäre z. B. der Fall, wenn das Schreiben Rechums aus dem J. 529 stammte —, ob ausserdem noch mehrere Heimzüge stattgefunden haben, darüber gibt uns unsere Quelle keinerlei Andeutungen, und erst die weiteren Untersuchungen werden uns belehren müssen, ob sich derartige überhaupt noch finden. Die aramäische Quelle erzählt uns lediglich, dass das Cyrusedikt Anlass zur Neugründung des Tempels und zur Heimkehr von Juden gegeben hat und zwar von so vielen, dass man an eine jüdische Neugründung Jerusalems denken konnte.

Aber das kann schon hier betont werden: eine etappenmässige, karawanenweise stattfindende Heimkehr eines gefangenen Volkes in die Heimat ist a priori mindestens ebenso wahrschein-

---

zollt, als er annimmt, Scheschbazzar sei vor der grossen Karawane nach Juda gekommen, um dort die Einrichtungen zum Empfange des Zuges zu treffen. Aber wie bald dieser ihm nachgefolgt sei, ob Monate oder auch Jahre darüber vergangen sind, erfahren wir eben aus unserer Quelle nicht; bei der Grundsteinlegung des Tempels scheint das Gros jedenfalls noch nicht dagewesen zu sein.

lich und natürlich wie die traditionelle Auffassung von der einmaligen Rückkehr. Deuten wir wenigstens die Gründe an, die vor allem eine allmähliche, stossweise Heimkehr herbeiführen konnten. Zunächst die vollständig verschiedene materielle und soziale Lage der Juden in Babylon; die einen waren relativ frei, so dass sie sofort ziehen konnten, die anderen standen in Dienst und Knechtschaft, die offenbar durch die Eroberung Babels nicht einfach alteriert wurde. Anderseits, den einen gefiel es in Babylon persönlich sehr gut, so dass sie gar kein Verlangen nach der Heimat trugen, die anderen waren von wirklichem Heimweh erfüllt. Drittens, die religiösen Anschauungen waren vollständig verschiedene; die einen nahmen gern eine Gnadengabe aus der Hand eines heidnischen Königs in Empfang, die andern hatten dagegen religiöse Skrupel; die einen erwarteten den sofortigen Anbruch der messianischen Zeit, die andern in einem späteren Zeitpunkt; die einen konnten sich das neue Gemeinwesen ohne einen davidischen Fürsten nicht denken, die andern wünschten eine rein priesterliche Verwaltung. Nimmt man dazu endlich noch, dass je nach Stand der Familie, des Vermögens u. s. w. die Vorbereitungen zur Reise einen ganz verschiedenen Zeitraum erfordern mussten, dass die wechselnden politischen Ereignisse im Perserreiche bald die Begeisterung für eine Heimkehr anfachen, bald wieder wesentlich abkühlen mussten, so sieht man von vornherein, dass Gründe genug vorhanden sind, die die Vermutung einer allmählichen und sich durch Jahre hinziehenden Heimkehr des Volkes nahelegen, Gründe übrigens, die ihre Schatten schon in die deuterojesajanischen Reden vorauswarfen, obwohl sie diesen Feuergeist an der Hoffnung einer sofortigen Rückkehr des ganzen Volkes nach Art des Exodus aus Ägypten nicht irre machten. Schliesslich sei auch noch auf die konkreten Beispiele späterer, allmählicher Heimschübe in Sach. 6 und Esra 7 hingewiesen.

Fassen wir nochmals zum Schlusse das Ergebnis zusammen: das Tempeledikt des Cyrus, Grundsteinlegung zum Tempel durch Scheschbazzar, allmähliche Heimkehr des Volksgros zu diesem neugeschaffenen Zentrum seines Gemeinwesens, Versuch eines Mauerbaues mit Störung durch die Samaritaner, infolgedessen

Insstockengeraten des Tempels, nach jahrelanger Ruhe neue Grundsteinlegung durch Serubbabel und Bau des Tempels bis zur Vollendung, das sind die einzelnen Züge des Bildes, die sicheren Fakta, die wir von der aramäischen Quelle mit hinwegnehmen.

Kapitel II.

Das Buch Haggais.

In den Büchern der Propheten Haggai und Sacharja glaubte Kosters die stärkste Stütze seiner Hypothese finden zu können. Und durch sie haben sich auch manche andere Forscher bestimmt gefunden, einen im 2. Jahre des Cyrus versuchten Tempelbau einfach aus dem Bilde der jüdischen Restauration zu streichen. Ich erinnere besonders an Wellhausen, der allerdings anderseits auf Grund dieser Bücher Kosters gegenüber sehr glücklich und geschickt für die Historicität einer Heimkehr unter Cyrus eintrat (a. a. O. S. 179—84). Doch da er dieser seiner Annahme durch jene erste Konzession die eigentliche und tiefste Existenzberechtigung abgesprochen hatte und sich infolgedessen mehr auf allgemeine Überlegungen als auf konkrete Beweise zurückziehen musste, so glaube ich nicht fehlzugehen, wenn ich annehme, dass trotz seiner gewandten Anwaltschaft auch in Bezug auf den zweiten Punkt das aliquid haeret nach der Destruktion von Kosters bei vielen Forschern bestehen blieb.

Meyer hat sich (S. 79—103) sehr verdient darum gemacht, im allgemeinen den historischen Hintergrund, von dem sich die beiden Prophetengestalten abheben, zu zeichnen. Aber die Argumente, die Kosters aus ihren Büchern für seine Hypothese erbracht hat, berücksichtigt er zu wenig oder überhaupt nicht. Dagegen hat Hoonacker (S. 66—91) gegen diesen eine scharfsinnige und gründliche Polemik geführt, die leider, vor allem

wohl infolge seines verfehlten Versuches, die chronistische Darstellung von Tempelbau und Heimkehr im ganzen Umfange aus den Büchern jener Propheten zu erhärten (S. 104—38), lange nicht die genügende Beachtung gefunden hat. Ich glaube daher, es würde allein schon ein Verdienst sein, nachdrücklichst auf seine Polemik in dem ersten Punkte Kosters gegenüber zu verweisen, denn nur auf dem Wege, den er eingeschlagen hat, kann die kühne Hypothese dieses wirklich überwunden werden.

Es hat sich mir nun aber zum anderen bei einer eingehenden Beschäftigung mit Hoonackers Deduktion ergeben, dass er zwar in der Verwertung der Bücher der beiden Propheten einen neuen richtigen Weg eingeschlagen hat, aber noch auf der Mitte desselben stehen geblieben ist, und dass, wenn er ihn konsequent bis ans Ende weiter gegangen wäre, er nicht nur die Annahme von Kosters, sondern auch seine eigene traditionell befangene Anschauung überwunden hätte. Gerade auf dem Wege, den er betreten, gelangt man zu einem ganz überraschenden neuen Aufschlusse bezüglich der Art der Heimkehr. Doch greifen wir nicht vor; ziehen wir in Kürze alle in Betracht kommenden Momente in den Bereich der Erörterung und machen besonders auf diejenigen aufmerksam, die bis jetzt in der Diskussion noch nie berücksichtigt sind.

Die Schlüsse, die Kosters S. 18 f. aus den Bezeichnungen des Volkes seitens der beiden Propheten gezogen hat, als ob schon jene darthäten, dass es sich nur um Leute handle, die 586 im Lande zurückgeblieben seien, hat Hoonacker S. 67—72 durch eine Fülle von Belegstellen für alle Zeiten definitiv zurückgewiesen; darauf zurückzukommen wäre überflüssig. Wir richten an das kleine Buch des Haggai nur folgende zwei Fragen: welche Aufschlüsse gibt dasselbe uns über den Bau des Tempels nach dem Exil? und: welche über die Heimkehr der Juden aus Babylon?

§ 1. Der Tempelbau.

Hag. 1, 4 sagt uns, dass der Tempel im 6. Monat des 2. Jahres des Darius da lag als ein חָרֵב vgl. 1, 9b. Das **kann**

heissen: gerade so verwüstet, wie ihn einst die Babylonier nach 2 Reg. 25, 8—17 zurückgelassen hatten; es kann aber natürlich auch bedeuten, dass an dem Tempel schon einmal wieder gebaut, der Bau aber nicht beendet, sondern wüste, unvollständig liegen gelassen ist. Wer einmal im Oriente war, weiss, dass solche halbfertigen, dann verlassenen Bauten, wie man sie so oft, besonders in Palästina, sieht, erst recht den Eindruck von Ruinen machen. Wenn man nun beachtet, dass hier der Tempel in Gegensatz gestellt wird, nicht zu Häusern überhaupt, sondern zu solchen, deren Wände und Decken mit kostbarem Holzwerk bekleidet sind vgl. Jer. 22, 14; 1 Reg. 7, 7, so dürfte die zweite Möglichkeit sich a priori als die näherliegende ergeben. 1, 8 ergeht die Aufforderung: bauet das Haus vgl. v. 2 b. Das kann wieder heissen: aus vollständigen Trümmern, es kann aber auch bei dem in I § 1 nachgewiesenen Sprachgebrauche von בָּנָה bedeuten: bauet weiter daran, restauriert u. s. w. Die Erwähnung des Holzes v. 8 b zeigt wie 1, 4, dass auf jeden Fall jede innere Ausstattung dem Tempel fehlt. 1, 14 f. wird erst unten behandelt werden.

Mit 2, 3 steht es ähnlich wie mit 1, 4. 8. „Welcher Übriggebliebene ist noch unter euch, der diesen Tempel in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie seht ihr ihn jetzt? Ist's nicht so viel wie nichts in euren Augen?“ Würde der Prophet so gesprochen haben, wenn wirklich noch nichts von einem neuen Tempel dastand? Wie kann ein wirkliches Nichts mit dem Tempel in seiner früheren Herrlichkeit verglichen werden? Nun werden wir allerdings gleich sehen, dass der Grundstein zu dem Serubbabelschen Tempel nicht erst, wie man meistens annimmt, am 24. 9., sondern schon am 24. 6. des Jahres gelegt ist. Aber reichen die zwischen diesem Tage und dem 21. 7. liegenden 4 Wochen aus, um jene Redeweise erklärlich zu machen? Wohl aber kann ein erbärmlicher Bau, den man vorfand und an dem nun 4 Wochen gebaut war, im Verhältnis zu dem früheren vorexilischen als ein Nichts erscheinen.

Damit übereinstimmend scheinen sich die sorgenden Gedanken des Volkes nach 2, 4—9 auch nur um die innere Ausstattung des Tempels gedreht zu haben. Denn mit Recht wird

man auf Grund von v. 8 in v. 7 חֲמֻדוֹת „Kleinodien“ lesen; an denen hat's offenbar bis jetzt vor allem gefehlt, und der Prophet erwartet, dass die Völker sie freiwillig beisteuern werden. Nun muss aber besonders folgendes beachtet werden: handelte es sich hier um das erstmalige Wiedererstehen des salomonischen Tempels, so hätte der Prophet sicher in allererster Linie die Rückgabe der alten heiligen Geräte und Ausstattungsstücke, von deren Deportation uns 2 Reg. 24, 13; 25, 8—17 erzählt wird, in Aussicht gestellt. Auf diese musste sich das religiöse Verlangen der Juden in erster Linie richten vgl. Jes. 52, 11. Dass Haggai sie hier mit keinem Worte erwähnt, ist ein Beweis dafür, dass dieselben bereits in Jerusalem waren, m. a. W., dass die Nachricht Esra 5, 15 historisch ist.

Aber haben wir nicht selbst schon zugegeben, dass nach Haggai erst im 2. Jahre des Darius Serubbabel den Grundstein zum Tempel gelegt habe und ist damit nicht ohne weiteres eingeräumt, dass überhaupt erst unter ihm neu derselbe aus den von den Babyloniern hinterlassenen Ruinen erstand? Eine Antwort auf diese Frage finden wir allerdings nicht 2, 9 b, wie neuerdings manche glauben. Im Anschluss an die LXX, nur יְסֹד statt יַסֵּד lesend, hat nämlich hier Wellhausen den M. T. um das Sätzchen erweitert: „Und Seelenruhe, um das ganze Fundament zu erneuern, um diesen Tempel wieder herzustellen“, und Nowack hat seine Emendation aufgenommen. Aber das נְאֻם י׳, welches auch die LXX vor dem Sätzchen gelesen hat, legt sofort die Vermutung nahe, dass das Nachfolgende nur eine Glosse zu dem שָׁלוֹם ist, wie eine solche sich auch v. 14 findet. Ja, ich glaube sogar, noch die Genesis derselben aufzeigen zu können; sie ist entstanden aus Esra 9, 9 b, welcher einigermassen dem hier von der LXX vorausgesetzten Texte entspricht (*περιποίησις* ist wörtliche Übersetzung von מִחְיָה und das רוֹמֵם im Sinne von „bauen“ als Partizip gefasst).

Wohl aber vermögen wir noch aus 2, 10—19 einen dürftigen Aufschluss über die Art des Tempelbaues zu gewinnen. Wir gehen dabei aus von den allerdings sehr verschieden gedeuteten vv. 15—19. Am 24. Tage des 9. Monats tritt Haggai abermals auf, um auf Grund des auf jeden Fall in der einen oder anderen

Weise schon unternommenen Tempelbaues das Volk des Segens Jahwes zu versichern vgl. v. 19 b. Fraglich ist aber, in welcher Weise er das gethan hat. Die Debatte dreht sich vor allem um die Erklärung der zwei Worte מַעְלָה v. 15 und 18 und des לְמִן v. 18. Was das erste Wort anbetrifft, so kann es sprachlich von der Grundbedeutung „aufwärts, vorwärts“ aus sich sowohl auf die Zukunft beziehen vgl. 1 Sam. 16, 13; 30, 25, wie auf die Vergangenheit, denn die Bezeichnung der Vorzeit mit קֶדֶם lehrt uns bekanntlich, dass der Semit in der Regel bei den allgemeinen Zeitbestimmungen den Blick rückwärts gewendet hält (daher אַחֲרִית die Zukunft). Da nun aber gerade hier eine Zeitbetrachtung vorliegt, so dürfte die letztere Bedeutung a priori näherliegend sein. Doch wollen wir darauf noch kein Gewicht legen. Auf jeden Fall muss das מַעְלָה — darin stimmen jetzt auch die meisten Forscher überein — in v. 15 und 18 in demselben Sinne gedeutet werden, in welchem aber, darüber kann nur der Kontext entscheiden.

Wellhausen und Nowack deuten es auf die Zukunft. Indes einmal gehen sie dabei von einer falschen Prämisse aus, das וְעַתָּה solle den zeitlichen Wendepunkt einführen und deswegen das folgende in der Hauptsache zukünftig sein. Ersteres ist gewiss richtig; v. 14 wird durch das וְעַתָּה als vergangenes charakterisiert, dem mit v. 15 das Gegenwärtige gegenübertritt. Aber das braucht doch nur von dem Grundgedanken von v. 15—19 zu gelten: jetzt ist es anders geworden (v. 19 b), in keiner Weise ist damit präjudiziert, ob Haggai das dem Volke durch Rück- oder Vorwärtsblicke klar machen will. Und zweitens müssen jene selbst gleich zugeben, dass sich v. 15 b—17 der Vergangenheit zuwenden; das aber ergibt eine einfach unglaubliche Parenthese, zumal dann der so nachdrücklich doppelt angekündigte Blick in die Zukunft sich bestenfalls nur auf den einen v. 19 beschränken würde. Wir werden allerdings hernach sehen, dass nicht einmal dieser einen Blick in die Zukunft enthält. So scheint mir Hoonacker mit vollem Rechte dieser Auffassung gegenüber bewiesen zu haben, dass sowohl v. 15 wie v. 18 zu einem Blicke in die Vergangenheit auffordern.

Die zweite Kontroverse ist die Deutung des לְמִן v. 18. Hier hat

sich eine kleine grammatische Inkorrektheit der Forscher bitter gerächt. Ausgehend von dem im allgemeinen nicht zu beanstandenden Satze, dass לְמִן gewöhnlich den terminus a quo bedeute, übersetzt man es auch hier fast allgemein einfach mit „von" und folgert dann natürlich, dass der Tag, an dem der Tempel gegründet wurde (v. 18 b), mit dem 24. 9. (v. 18 a) identisch sei. Dann wäre zunächst freilich unmöglich, dass hier zu einem Blick in die Vergangenheit aufgefordert würde, was nach v. 15 als nötig erschien; dann wäre weiter die Hinzufügung der zweiten Vershälfte auffallend und überflüssig; und so dürfen wir uns nicht wundern, dass die neueste Konsequenz dieser Deutung bei Wellhausen und Nowack die ist, dass v. 18 b Glosse sei. Damit freilich sägen sie sich selbst den Ast ab, auf dem sie sitzen. Denn woher wissen sie nun noch, dass der Grund zum Tempel erst am 24. 9. gelegt sei? Wenn Wellhausen sagt, es sei eine zutreffende Glosse, so hat das nur noch den Wert eines Dekrets, nicht eines Beweises. Doch der Hauptgrund gegen diese Erklärung ist ein sprachlicher. In einer sehr gründlichen und leider von Nowack u. a. überhaupt nicht berücksichtigten Untersuchung hat Hoonacker (Zorobabel S. 85 ff.; Nouvelles études S. 113 ff.) dargethan, dass an den 29 Stellen, wo uns לְמִן begegnet, der terminus a quo, von dem gerechnet wird, sowohl räumlich wie zeitlich nie ein gegenwärtiger ist, dass daher unmöglich hier der zweite Termin mit dem ersten zusammenfalle, sondern zeitlich von ihm entfernt in der Vergangenheit zu suchen sei. Auf die Frage von Kosters aber, warum dann nicht einfach וְעַד gesetzt sei, verweist er mit Recht auf v. 15, wo der Prophet auch zuerst die Augen rückwärts wendet, der natürliche Gang der Dinge ihn aber zwingt zu sagen: von da an, wo man Stein auf Stein legte (rückwärts), kam man zu einem Getreidehaufen von 20 Mass, so wurden es 10 (vorwärts) u. s. w. So auch hier. „Au premier point de vue le début de la période est terme ad quem, au second point de vue il est terme a quo, ce double caractère est parfaitement rendu par לְמִן." Hoonacker hätte aber auch noch darauf verweisen können, dass das שִׂים לֵב im Sinne „die Aufmerksamkeit auf etwas lenken" gerade auch mit לְ konstruiert wird vgl. Deut. 32, 46; Ez. 40, 4; 1 Sam. 9, 20. Daher ist sicher die richtige

wortgetreue Übersetzung des Verses diese: „blicket hin von dem 24. T. des 9. Monats bis hin seit dem Tage, wo der Tempel gegründet wurde“, oder: „richtet eure Aufmerksamkeit von dem 24. 9. auf (die Zeit) seit dem Tage der Tempelgründung“. Der zwischen beiden genannten Tagen liegende Raum soll zum zweiten überschaut werden. Vgl. auch noch das לְמֵרָחוֹק Hi. 39, 29; 2 Sam. 7, 19.

Suchen wir uns nun den Zusammenhang des Abschnittes v. 15—19 klar zu machen, so ergibt sich derselbe als ein so einfacher, dass der immer noch herrschende Dissensus fast rätselhaft erscheint. Nunmehr müssen sich freilich unsere Wege auch zum Teil von Hoonacker trennen, und wir werden eine Erklärung vorlegen, deren Richtigkeit kaum noch angezweifelt werden dürfte.

Zweimal fordert der Prophet auf, den Blick von der Gegenwart aus rückwärts zu wenden, aber beide Male bestimmt er die Grenzen in verschiedener Weise. Und deswegen erblickt man auch beide Male etwas ganz Verschiedenes. In v. 15 b verdeutlicht er das in a allgemein Gesagte „von diesem Tage an“ mit „bevor man Stein zu Stein legte“, d. h. natürlich „von der Zeit an, in der der Serubbabelsche Neubau begann“, in der er auch jetzt noch steht, d. i. nach Kap. 1 die mit dem 6. Monat des Jahres beginnende Zeit; mit anderen Worten, v. 15 b zeigt, dass das יוֹם in v. 15 a sich nicht speziell auf den Tag bezieht, an dem er jetzt spricht, sondern besser mit „Periode, Zeit“ zu übersetzen ist vgl. Gen. 2, 17 u. s. w. Diese Zeitangabe wird in v. 16 noch einmal aufgenommen durch מִהְיוֹתָם. Das erscheint den Auslegern mit Recht als verderbt, doch ist die Emendation von Smend und Wellhausen in מִפּוּרָה zu gewaltsam. Es ist vielmehr einfach zu lesen מִחַיּוֹתָם d. i. „bevor man sie restaurierte“ vgl. 1 Chron. 11, 8. Das, was man in dieser Periode vor dem Beginn des Serubbabelschen Tempelbaues schaut, stimmt genau mit dem Gemälde überein, das der Prophet 1, 9 ff. entworfen hat: ein vollständiges Versagen des Natursegens. (Am Schlusse von v. 17 scheint mir nach 1, 13; 2, 4 gelesen werden zu müssen: וְאֵין אִתְּכֶם אֲנִי; das ergibt auch die beste Antithese zu v. 19 Schluss.)

Zum zweiten Male fordert der Prophet in v. 18 auf, rückwärts zu blicken. Diesmal aber ist der terminus a quo nicht so allgemein die Gegenwart wie in v. 15, sondern ganz speziell der Tag, an dem er spricht, der 24. 9.; nachdrücklich wird derselbe deswegen genannt. Und der terminus ad quem? Es ist der Tag der Grundsteinlegung des Tempels. Welcher ist das? Wir wollen unsere Antwort voraufstellen, es ist der 24. 6. d. J., also derselbe, der in dem ersten Passus de facto der terminus a quo war. Woher wissen wir das? Nun, dass es nicht der 24. 9. war, haben wir schon gesehen; nur eine unmögliche Übersetzung von 2, 18 hat zu diesem Schlusse geführt. Dass zudem dieses Datum mitten in der Regenzeit so schlecht wie möglich zu einer Grundsteinlegung geeignet war, hat Hoonacker S. 119 mit Recht betont. Für uns ist es durch v. 15 b einfach ausgeschlossen. Wenn der Prophet am 24. 9. sagt „bevor man Stein zu Stein legte im Tempel Jahwes“, so ist das nur möglich, wenn an diesem Tage bereits eine Weile gebaut war; da nun aber die Grundsteinlegung dem Bau voraufgehen muss, so kann dieselbe nicht erst an diesem Tage, dem 24. 9. stattgefunden haben. Dass aber dann der 24. 6. der Tag jener war, ist schon deswegen von vornherein wahrscheinlich, weil 1, 15 dieser Termin genannt wird. Zu v. 14 kann der Vers nicht gehören, da die Zeitbestimmung bei Haggai immer vor das berichtete Ereignis gesetzt wird. Da nun 2, 1 sogleich wieder eine solche folgt, der 21. 7., und da nach 2, 3 offenbar an diesem schon wieder am Tempel gebaut wurde, so muss in 1, 15 etwas ausgefallen sein, und zwar, dass Serubbabel damals den Grund gelegt habe. Weil aber dies dem chronistischen Berichte Esra 3, 8 direkt widersprach, so ist es später gestrichen. Es kommt noch hinzu, dass nach 1, 13 bezw. 2, 4 b seit dem 6. bezw. 7. Monat die Stimmung Gottes gegen das Volk bereits umgeschlagen ist, dass es demnach unmöglich ist, die Zeit des Zornes bis zum 9. Monat zu rechnen; wenn aber nicht die Wirkung, so auch nicht die Ursache, die erneute Arbeit. Es geht aber angesichts 2, 3 nicht an, diese auf Aufräumungsarbeiten etc. zu beschränken, sie muss in der Grundlegung des neuen Baues bestehen.

Doch urteilen wir nicht zu vorschnell? Könnte nicht eben

jener vom Chronisten genannte Tag im 2. Monat des 2. Jahres des Cyrus gerade derjenige sein, den Haggai hier als terminus ad quem setzt? So urteilt Hoonacker, aber eben hierin müssen wir uns von ihm scheiden. Dazu bestimmt uns 2, 19, der die Achillesferse in seinen Aufstellungen bildet. Hoonacker fasst also in der Hauptsache die beiden Rückblicke als durchaus parallel, beide wenden sich den verflossenen Jahren zu, beide ergeben dasselbe traurige Resultat! Hiergegen aber protestiert v. 19 energisch. H. fasst denselben folgendermassen: der Same (welcher von dieser traurigen Periode blieb), ist er noch in der Scheuer? Und bis jetzt trugen Weinstock, Feigenbaum und Granate nicht: doch von diesem Tage an segne ich! Diese Auffassung halte ich für unmöglich und freue mich, hier in gewissem Sinne schon auf Nowack als Vorgänger verweisen zu können. Meine Gründe sind folgende: a) Schon die lange Parenthese, die H. zum Verständnis einfügen muss, macht bedenklich. b) Die eigentliche und gewöhnliche Bedeutung von זֶרַע ist Aussaat, nicht das eingebrachte Getreide. c) Wenn v. 19 in der Hauptsache dasselbe sagte wie v. 16 und 17, so wäre die Einschiebung von v. 18 überflüssig und zwecklos. d) Die Variation wäre sogar ungeschickt, indem v. 16 b vom Einkommen von 20 Mass spricht, nach v. 19 aber der Weinstock überhaupt nicht trägt. e) Dagegen müsste indiziert sein, dass ein Gegensatz zwischen v. 19 b und c vorliege.

Stimmen wir also in der Verwerfung der Beziehung des Verses 19 auf dieselbe Vergangenheit, von der v. 16 und 17 handeln, überein, so beziehen wir deswegen nun nicht etwa mit Nowack den ganzen Vers auf die Zukunft. Es ist vielmehr auch wie v. 16 und 17 ein Rückblick, aber nicht wie diese auf jene langen unglücklichen Jahre, sondern, wie v. 18 sagt, auf die allerjüngste Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein, auf die letzten 3 Monate. Grammatisch wäre beides möglich. עוֹד kann sich sowohl auf die Zukunft in dem Sinne „ferner noch“ wie auf die Gegenwart im Sinne von „noch jetzt“ beziehen, aber v. 18 entscheidet für dies, und das Perfektum נָשָׂא wie die Parallelstelle Sach. 8, 12 bestätigt es.

V. 19 a und b sind als Fragen zu fassen, auf die, indem in

b statt des unsinnigen [illegible] zu punktieren ist, eine verneinende Antwort zu erwarten ist: ist die Saat noch in der Scheuer? Antwort: nein, dieselbe hat ausgesäet werden können. Wir müssen bedenken, dass wir uns im Monat Dezember befinden: bei günstiger Witterung beginnen die Frühregen, die die Aussaat überhaupt erst möglich machen, Ende Oktober bezw. im November, das ist im Gegensatz zu 1. 10: 2. 17 diesmal geschehen, und die Aussaat ist infolgedessen im Dezember bereits beendet. Zweite Frage: haben noch Weinstock u. s. w. (wie in den früheren Jahren nicht getragen? Antwort: nein, in diesen 3 Monaten, in deren Anfang gerade die Ernte von jenen fällt, haben sie getragen. Also — das ist der Schluss — segne ich von diesem Tage, d. i. von dem der Grundlegung, dem 24. 6. an, es sind 3 gesegnete Monate gewesen, und so wird's bleiben. Muss erst einmal das Bild von v. 19 als ein Segensbild gedeutet werden — und das dürfte sicher sein —, so ist damit ohne weiteres die Deutung von Hoonacker erledigt, dass er sich auf die vergangenen 18 Jahre beziehe, denn natürlich kann Haggai nicht in demselben Atemzuge Glück und Unglück von demselben Zeitraum prädizieren. Dann ist vielmehr erwiesen, dass wir es hier mit dem kleinen gesegneten Ausschnitt der jüngsten Vergangenheit von drei Monaten zu thun haben, der in Gegensatz gestellt wird zu den Unglücksjahren zuvor.

Es ist ja nicht viel, aber es ist doch ein wichtiges und sicheres Resultat, welches unsere Untersuchung von v. 15—18 ergeben hat. Am 24. 6. des 2. Jahres des Darius ist feierlich von Serubbabel ein Grundstein zum Tempel gelegt. Nun erst wenden wir uns v. 10—14 zu. Diesen Abschnitt dürfte in neuerer Zeit Wellhausen am richtigsten verstanden haben. Die Pointe der beiden Fragen, die Haggai den Priestern vorlegt, ist diese: „Sehr indirekte Berührung mit dem Heiligen macht nicht heilig (v. 12), aber sehr direkte Berührung mit dem Unreinen macht unrein (v. 13). Das profane Leben hat euch so infiziert, dass das bischen Heilige gar keine Wirkung hatte, das Alltägliche überwog so, dass das Minimum von Kultus darin verschwand und auch mit in den Staub gezogen wurde. Daher mehr Heiliges!“ Damit verbindet sich dann v. 15—18 nach unserer Erklärung

vorzüglich: wenn ihr nur Augen habt zu sehen, so könnt ihr jetzt schon, nachdem erst drei Monate gebaut ist, im Gegensatz zu der alten Kalamität sehen, wie alles neu geworden ist. Dass v. 14 präterital (Dauer in der Vergangenheit) zu übersetzen ist, wird durch das וְעַתָּה v. 15 deutlich bewiesen.

Das Ergebnis dieses Abschnittes für das uns beschäftigende Problem ist dies, dass v. 12 a und 14 b offenkundig zeigen, dass eine Kultstätte und Kultuspflege bereits vor dem Baue Serubbabels in Jerusalem waren. Das Volk hat sich offenbar dieser getröstet und gemeint, durch sie seinen Heiligkeitscharakter genügend gewahrt zu haben; dem Propheten aber genügte diese Kultstätte nicht, sondern sie erschien ihm wie ein Stück heiligen Fleisches im Gewandzipfel, das nicht im stande war, die vielen verunreinigenden Einwirkungen aufzuheben, sondern wegen seiner Geringheit selbst schliesslich unrein wurde. Daher war eben ein grosses, prächtiges, neues Heiligtum von nöten vgl. v. 9.

Können wir nun noch irgendwie feststellen, welcher Art die Kultstätte war, die Serubbabel bereits vorfand? Im einzelnen ist das natürlich unmöglich. Aber sicher ist nunmehr, dass wir uns nicht den ganzen Tempelberg als ein grosses Trümmerfeld vorstellen dürfen. Geht das schon daraus hervor, dass die Vorbereitungs- und Aufräumungsarbeiten höchstens drei Wochen gedauert haben, denn am 1. 6. hält Haggai seine erste Rede und am 24. 6. wird schon der Grundstein gelegt, so wird es nun dadurch bestätigt, dass ein Altar da war. Wo aber ein Altar ist, da ist auch ein dasselbe umgebender heiliger Platz, Hof, חָצֵר. Und wo ein Kult ist, da gibt's überall heilige Geräte, auch wenn wir ganz von unserer obigen Folgerung aus 2, 6 ff. absehen. Da wird man dann aber ein Haus zu ihrer Unterbringung postulieren müssen, da sind Zellen nötig für die amtierenden Priester. Sobald also auf Grund von 2, 14 feststeht, dass durch all die letzten Unglücksjahre hindurch bereits ein Altar mit regelmässigem Kult wieder bestand, können wir uns unmöglich den jerusalemischen Tempelberg aller Gebäude bar vorstellen. Nur eins fehlte offenbar sicher noch, Haggai scheint 2, 15 und 18 das Wort absichtlich zu gebrauchen, ein הֵיכַל יהוה, ein Gottes würdiger Tempel, in dem er selbst thronte.

Und damit wenden wir uns nun der letzten Frage zu: wie verhalten sich die Aussagen des Haggai zu dem Berichte Esra 5 und 6? Es ist die übereinstimmende Voraussetzung eines Ezechiel 33, 28; 35, 12; 40, 1 ff.; Jeremia 44, 2 (vgl. 51, 51); Deuterojesaja 44, 26; 51, 3; 52, 1 f. und des Dichters der Klagelieder 2, 6 f.; 5, 18, dass nach 586 der Zion wüste darliegt und der Jahwekult auf ihm als einer Stätte des Fluches quiesziert. Nach Haggai 2, 14 ist offenbar schon jahrelang vor der Grundsteinlegung des Tempels durch Serubbabel dort wieder Kult ausgeübt, nur eben in den ärmlichsten Formen. Nach 2, 7 ff. scheint man nicht einmal mehr die alten Tempelgeräte zu vermissen, sondern zu besitzen. Wird nicht durch diese Momente das, was Esra 5, 14—16 erzählt, geradezu gefordert? Doch weiter. Überwiegend menschliche Trägheit und das Sorgen um irdische Angelegenheiten 1, 9, daneben auf falsche Ziele gerichtete messianische Erwartungen 1, 2 haben den Tempelbau so lange hintangehalten; es ist ein offenbar oft überlegter und diskutierter, nicht irgendwie ein neuer Plan, für den Haggai eintritt und dem er durch seine Begeisterung zur Verwirklichung verhilft. Die Gottesfurcht 1, 12 wirkt nun sehr schnell bestimmend, drei Wochen später beginnt die Ausführung. Wäre der durch Haggai vermittelte göttliche Befehl der erste nach der Zerstörung des Tempels durch die Babylonier, was für andere Meditationen würde derselbe hervorgerufen haben. Sollten sich denn gar keine politischen Bedenken eingestellt haben, was denn wohl die Perser, deren Späheraugen doch so scharf waren, zu dem neuen Bau sagen würden, wenn man sich nicht längst im Besitze einer persischen Vollmacht dazu gewusst hätte? Kurzum, nicht nur Altar, heilige Gebäude und gewisse Vorarbeiten haben Haggai und Serubbabel vorgefunden, das ganze Projekt des Tempelbaues muss schon eine lange Vorgeschichte gehabt haben. Eine solche aber wird uns Esra 5, 14—16 geboten.

Doch ein Widerspruch zwischen diesem Berichte und dem Zeugnis des Haggai wird kategorisch behauptet: wenn, wie wir selbst bewiesen haben, Serubbabel erst 520 den Grundstein zum Tempel nach Hag. 2, 18 gelegt hat, so kann dasselbe nicht schon Scheschbazzar 538/37 gethan haben, wie Esra 5, 16 aussagt. Das

ist bekanntlich der Grund, der Wellhausen, Nowack u. a. bestimmt, Esra 5, 14—16 in das Gebiet der Legende zu verweisen. Ich möchte nun diesen gegenüber nicht nur betonen, dass es ein Widerspruch in sich selbst ist, wenn sie eine von Cyrus gegebene Konzession zur Heimkehr annehmen, aber den eigentlichen Kern derselben, die Konzession zum Tempelbau, d. h. das Edikt eines solchen ausschliessen. Wir wollen auch nicht nur mit Meyer S. 45 auf das moderne Verfahren hinweisen, nach dem man wohl auch zu einem Baue, der 18 Jahre geruht, von neuem einen Grundstein legen würde. Ich erlaube mir vielmehr, um jenen Schluss als einen Fehlschluss zu erweisen, auf einige babylonische Parallelen aufmerksam zu machen.

In Babylon hat bekanntlich kein König einen alten Tempel restauriert bezw. überhaupt wieder aufgebaut, ohne zunächst den Grundstein zu suchen, den der ursprüngliche Erbauer gelegt hatte, um dann neben diesem bezw. auf ihm die eigene Namenschreibung bezw. die Insignien zu verzeichnen. Eine Tempelrestaurierung ohne eine solche neue Grundsteinlegung wäre für den Erbauer einfach religiös wertlos gewesen; daher ja z. B. besonders ein Nabunaid seine beste Kraft und Zeit damit verschwendet hat, die alten Grundsteine wieder aufzusuchen, daher seine stolze Freude, wenn er sie gefunden hat und dem alten Namen den eigenen beifügen kann. Eine legale Grundsteinlegung ist das glückverheissende Omen für den guten Fortgang der Sache des Baues und der Regierung des Fürsten überhaupt. Vgl. Keilinschr.-Bibliothek III. 2, S. 81, 85, 89, 92 f., 103, 111. Vielen erst von Nebukadnezar einst erbauten Tempeln gibt Nabunaid daher schon nach ca. 40 Jahren wieder einen neuen Grundstein. Dabei ist es nicht einmal nötig, dass der alte Tempel ganz verfallen ist. Ur-Uk hat einen Stufenturm gebaut, aber nicht vollendet, Dungi, sein Sohn, vollendet seine Ausführung; aber selbstverständlich legt dieser einen neuen Grundstein auf bezw. neben den seines Vaters. A. a. O. S. 95. Doch wir brauchen gar nicht einmal so weit in der Ferne zu schweifen. Bekanntlich hat Jehoas den von der Athalja entweihten und geschädigten Salomonischen Tempel gründlich restauriert 2 Chron 24, 4 ff; diese seine Restaurierung wird aber 24, 27 ausdrücklich be-

zeichnet als ein יְסַד, d. h. selbstverständlich, er hat bei jener seinen Grundstein dem alten Salomonischen hinzugefügt.

Aus diesen Parallelen, die bisher in der Kontroverse noch nie beachtet sind, sehen wir, wie Esra 5, 16 und Hag. 2, 18 sich schlechterdings nicht ausschliessen, wie vielmehr geradezu der erstmaligen Grundsteinlegung durch Scheschbazzar, die nicht zu einer Vollendung des neuen Tempels geführt hatte, nach damaligen religiösen Anschauungen eine zweite durch Serubbabel folgen musste, falls derselbe überhaupt als gottgewollter Tempelerbauer vor seinem Volke dastehen wollte. Und musste sogar, nachdem der Bau des ersten Erbauers ins Stocken geraten war, mochte er auch schon Mauern aufgeführt haben, ein neuer Grundstein gelegt werden, so erklärt sich nun die Ausdrucksweise in Esra 5, 2 vollends befriedigend vgl. I § 1. Und nur das eine folgt aus dieser zweimaligen Grundsteinlegung mit vollster Gewissheit, was freilich auch schon auf Grund eines Vergleiches von Esra 1, 11; 5, 14 mit 5, 2 ohnehin feststeht, dass nämlich Scheschbazzar und Serubbabel zwei vollständig verschiedene Persönlichkeiten sind; im anderen Falle wäre allerdings die Wiederholung jenes Aktes sinnlos gewesen.

Das ist das Resultat unserer Untersuchung betreffs der ersten Frage an das Buch des Haggai: dasselbe enthält schlechterdings nichts, was gegen den Bericht von Esra 5 und 6 spräche, wohl aber einige Momente, die es wahrscheinlich machen, dass der Tempelbau Serubbabels nicht der erste Versuch nach dem J. 586 war, wieder ein Heiligtum auf dem Zion zu begründen. Dazu können wir neu aus demselben erschliessen, dass Serubbabel am 24. 6., d. i. am 24. September 520 daselbst den Grundstein zu seinem Baue gelegt hat.

§ 2. Die Heimkehr.

Welche Aufschlüsse gibt uns das Buch des Haggai bezüglich der Heimkehr der Juden aus Babylon? Kosters hat, um seine Hypothese zu stützen, einmal darauf aufmerksam gemacht, dass 1, 3—6; 2, 5—19 durchaus eine schon seit Jahren angesessene Bevölkerung vorausgesetzt werde, in der kein Unter-

schied zwischen Eingesessenen und eben erst Zugezogenen gemacht werde, und zweitens das argumentum e silentio ausgespielt, dass das Buch die Heimkehr aus Babylon überhaupt nicht erwähne.

Was nun das erste Argument anbetrifft, so erledigt sich dasselbe ja einfach dadurch, dass die inzwischen verflossenen 17 Jahre vollauf genügenden Spielraum dazu boten, dass aus der zugezogenen eine eingesessene Bevölkerung geworden war. Dazu würde sogar, da es sich doch um eine Rückkehr in die Heimat handelte, ein weit kleinerer Zeitraum, sagen wir von 5—10 Jahren ausreichen. Übrigens wird der Einwurf noch haltloser bei der Annahme successive heimkehrender Karawanen, da dann überhaupt nie die Grenzlinie zwischen Eingesessenen und Heimgekehrten eine reinliche, sondern eine schwimmende war.

Was aber das argumentum e silentio anbetrifft, so dürfte die gerade entgegengesetzte Folgerung die richtige sein. Zweimal eröffnet Haggai seinen Zeitgenossen eine Perspektive in die Zukunft. Das eine Mal, 2, 6—9 stellt er eine gewaltige Erschütterung der ganzen Völkerwelt in Aussicht, deren Resultat sein würde, dass die Völker ihre Schätze zum Tempel von Jerusalem bringen würden. Das andere Mal, 2, 20—23, handelt er ebenfalls von jenem Erbeben der Völkerwelt, und hier wird als Resultat desselben das hingestellt, dass Serubbabel die messianische Krone erhalten werde. Stellen wir uns nun vor, der grössere und vornehmste Teil des Volkes hätte damals noch exiliert in Babylon gesessen, ist es überhaupt möglich, dass sich dann dem Haggai die Zukunftsbilder so gestaltet hätten? Würden dann nicht in erster Linie 2, 7 statt der חֶמְדַּת die gefangenen Brüder erwähnt sein, die aus Babylon zurückgebracht würden? Die spätere Zeit hat sich sogar nie über den Verlust der Tausende trösten können, die in die einzelnen Länder zerstreut waren, hat ihnen in jedem Gebete nachgeweint, und hier sollte ein Sohn des Volkes, ein begeisterter Prophet ruhig das noch gefangene Gros seines Volkes ignoriert haben? Das ist einfach ausgeschlossen. Der grössere Teil der einstmals Exilierten muss vielmehr schon wieder im Lande und der etwa noch ferne freiwillig ferngeblieben sein. Dass Haggai aber anderseits seinen Zeitgenossen nicht erst

einen Geschichtsunterricht darüber zu erteilen braucht. dass sie vor einigen Jahren aus Babylon zurückgekommen sind, ist doch nur natürlich.

Doch, so klein das Buch des Propheten auch ist, es fehlt sogar nicht an einzelnen positiven Indizien dafür, dass seine Zeitgenossen zum guten Teile aus Babylon Heimgekehrte sind. Erwähnt mag zunächst das von Wellhausen betonte Moment werden, dass wir bei Haggai wie bei Sacharja statt der altisraelitischen Zeitrechnung nach der Herbst-, die babylonische nach der Frühlingsära finden, bei letzterem ja auch sogar (1, 7: 7, 1) die babylonischen Monatsnamen. Zur Erklärung dieser Erscheinung dürfte kaum der Hinweis von Kosters darauf ausreichen, dass Palästina nun ja jahrzehntelang babylonische Provinz gewesen sei. Würden da nicht die palästinensischen Propheten in ihren religiösen Reden erst recht an den alten geweihten Berechnungen und Namen festgehalten und anderseits das Volk in seinen gottesdienstlichen Versammlungen die neuen perhorresziert haben? In Babylon aber hatte man sich der Mode notgedrungen anbequemen müssen und sie dann nach einigen Jahrzehnten nicht mehr als heidnische Mode verspürt.

Viel wichtiger aber ist, dass 2 Männer, und zwar die beiden wichtigsten im ganzen Gemeinwesen, ohne jeden Zweifel aus Babylon Heimgekehrte waren, Serubbabel und Josua. Ich glaube, nicht nötig zu haben, auf den fast unglaublichen Versuch von Kosters, diesem Faktum zu entgehen (S. 38—42), noch einmal zurückzukommen. Denn derselbe dürfte bereits Serubb. S. 13—15 (vgl. auch Hoonacker S. 91—97) so beleuchtet sein, dass kaum noch etwas hinzuzufügen ist. Man schneidet der Predigt des Haggai wie Sacharja einfach die Lebenswurzel ab, wenn man annimmt, dass diese Tempelerbauer und Säulen des neuen Gemeinwesens nicht aus der alten davidischen bezw. oberpriesterlichen Familie stammten. Wie wären sonst dem persischen Statthalter die kühnen Verheissungen, dem Oberpriester die Prärogative zu teil geworden! Vgl. Hag. 2, 23; Sach. 3, 1 ff. 7; 4, 14; 6, 13. Trifft jenes aber zu, so waren sie auch sicher im Exil vgl. 2 Reg. 24, 15; 1 Chron. 5, 41. Bezüglich des Serubbabel werden wir dafür noch im nächsten Kapitel einen ganz neuen

überraschenden Beweis erbringen. Bezüglich des Josua verweisen wir hier nur noch auf Sach. 3, 2, wo er als aus dem Feuer entrissener Brand bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die überhaupt keinen Sinn hätte, wäre er nicht ein aus dem Exile Geretteter. Denn auf die 66 Jahre zurückliegende Katastrophe kann sie sich unmöglich beziehen; und, hatte keine Heimkehr stattgefunden, so wütete ja der alte Brand noch weiter. Sind aber zunächst auch nur Serubbabel und Josua aus Babylon gekommen so sind sie auch sicher nicht allein gekommen, haben mindestens eine ihrem Stande entsprechende Begleitung gehabt, andere Familien nach sich gezogen u. s. w. Und damit ist prinzipiell bereits die Hypothese von Kosters überwunden.

Doch das Buch des Haggai enthält noch andere Indizien. Mit Recht ist mehrfach schon 1, 9 b hierbei in die Debatte gezogen. Diese Stelle hatte Wellhausen (Skizzen u. Vorarb. V) übersetzt: „Während ihr euch beeilt, eure eigenen Häuser zu bauen.“ Das wäre ein direktes Argument dafür, dass die Zeitgenossen Haggais überwiegend Heimgekehrte waren. Gegen diese Übersetzung protestierte aber Kosters S. 18 f.; vom Bauen sage Haggai gar nichts, im Texte stünde einfach: während jeder von euch nach seinem Hause läuft, das heisse: während jeder von euch ein Haus hat, in das er eintreten kann. Kosters hat hier offenbar nicht ganz unrecht, die Übersetzung Wellhausens ist anfechtbar, sie ist, wie Hoonacker S. 89 richtig sagt, mehr ein Kommentar als eine Übersetzung. Und doch hat jener mit Recht (Gött. Gel. Anz. 1895 S. 181) die Übersetzung von Kosters selbst als eine Verflauung des Sinnes bezeichnet. Zunächst würden wir bei ihr אֶל, nicht לְ erwarten. Dieses bedeutet nach Parallelstellen wie Prov. 1, 16; Jes. 59, 7: ihr laufet, ein jeder im Interesse seines Hauses, das ist einfache Umschreibung für das Wort Egoismus. Aber der Vers darf doch nicht aus dem Kontexte gelöst werden, und im Zusammenhang mit ihm ist Wellhausen dem wahren Sinne viel näher gekommen als Kosters. Wir müssen zunächst 1, 4 berücksichtigen, wo das als Ruine daliegende Gotteshaus den getäfelten Häusern der Zeitgenossen gegenübergestellt wird, ausserdem 1, 8, wo diese nun gerade zu einem Baue aufgefordert werden. Im Zusammenhange mit

diesen beiden Versen gewinnen nun thatsächlich die Worte 1, 9 „ihr laufet ein jeder im Interesse seines Hauses“ den Sinn: ihr denket nur daran, eure Häuser auf- bezw. auszubauen und zu schmücken.

Und so werden wir doch, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar darauf hingeführt, dass es sich hier um eine Generation handelt, die noch (zum Teil) in der Ansiedelung begriffen ist. Oder kann man sich vorstellen, dass in einer Zeit, wo kein Mensch mehr an Neuansiedelungen dachte, also beispielsweise in der eines Amos oder Jesaja ein Prophet gerade diesen Ausdruck zur Bezeichnung des Egoismus würde gewählt haben? Trifft das aber zu, so ist freilich weiter Hoonacker gegenüber zu bemerken, dass die Stelle die Vermutung nahelegt, das von Haggai angeredete Volk habe sich nicht ohne weiteres als solches schon vor 17 Jahren angesiedelt, sondern es hätten auch spätere Nachzüge stattgefunden, die immer von neuem wieder den Gedanken der Ansiedelung in den Vordergrund treten liessen. Wir behalten vorläufig nur diese Vermutung für künftige Schlüsse im Auge. (Wenn neuerdings Wellhausen die Lesung רוֹצִים בְּבֵיתוֹ „ihr fühlt euch jeder in seinem Hause wohl“ bevorzugt, so ersehe ich dazu weder Grund noch Berechtigung. Gerade da in v. 8 das אֶרְצֶה בְּ sich findet, so würde hier kaum ein Schreibfehler in לְ sich eingeschlichen haben. Anderseits ist das רָצִים nach dem עֲלוּ v. 8 doch nur natürlich.)

Es dürfte aber noch eine andere Stelle bei Haggai für die Lösung des Problems herangezogen werden, obwohl das bisher meines Wissens noch nicht geschehen ist, es ist 2, 6. Wie hat man hier v. a zu deuten? Unmöglich ist die Auffassung des אַחַת als eines Zahlwortes zu מְעַט „noch ein einziger kurzer Augenblick ist es“. Denn einmal ist מְעַט gen. masculin., man müsste also אֶחָד erwarten, und zweitens müsste in diesem Falle das Zahlwort hinter מְעַט stehen. (So schon Keil gegen Hengstenb. u. Ewald.) In neuerer Zeit hat die Erklärung Wellhausens manchen Beifall gefunden, der Text sei aus zwei Lesarten zusammengeflossen, aus עוֹד אַחַת מַרְעִישׁ, die die LXX noch bietet, und aus עוֹד מְעַט הִיא. Man bevorzugt dann die zweite und streicht einfach das אַחַת. Aber gerade, weil M. T. wie LXX

beide dieses Wort bieten, dürfte man sich für jene Annahme nur entscheiden, wenn sich jede Deutung des M. T. als unmöglich ergäbe. Aber das Gegenteil ist der Fall: man hat das מְעַט הִיא als einen Attributivsatz zu dem עוֹד אַחַת aufzufassen vgl. König, Lehrgeb. III § 310 b. Freilich, wenn dieser übersetzt: noch ein einziges, was eine Kleinigkeit ist, wird es dauern, da u. s. w., so ist dagegen einzuwenden, dass dies doch nur eine unnötige Tautologie ergäbe und dass man schwer versteht, warum Haggai sich so breit ausgedrückt habe. Den richtigeren Weg hat bereits Keil gewiesen, das אַחַת bedeutet „einmal" wie Ex. 30, 10; Lev. 16, 34; Hi. 40, 5; 2 Reg. 4, 35; 6, 10; Ps. 62, 12, das מְעַט „die kurze Zeit" wie Hos. 8, 10; Ps. 37, 10; Sach. 1, 15, und es ist zu übersetzen: noch einmal, eine kurze Zeit ist es, da u. s. w. Nowack hat diese Fassung abgelehnt, leider, ohne seine Ablehnung zu begründen. Nun wird auch darin noch Keil z. B. Köhler gegenüber recht haben, dass das עוֹד auch hier seiner Grundbedeutung einer Wiederholung oder Wiederkehr treu bleibt, dass also die Erschütterung des Alls und der Völkerwelt in Relation gestellt ist zu einer früheren.

Auf welche frühere Erschütterung aber wird angespielt? Da trennen sich unsere Wege von Keil. Er meint, auf die einstige Erschütterung bei dem Herabfahren Jahwes auf den Sinai. Dagegen aber hat schon Köhler nicht unrichtig bemerkt, dass weder Prosa noch Poesie bei jenem Ereignis etwas von der Erschütterung des Alls und der ganzen Völkerwelt zu berichten wisse. Aber noch mehr fällt gegen diese Deutung ins Gewicht, dass diese Rücksichtnahme ganz unvermittelt in den Ideenkreis des Haggai hineinfiele. Keil freilich hätte von seinem Standpunkt aus noch auf 2, 5 verweisen können, der jene doch schon in etwas vorbereite. Aber mit Recht hat Nowack eingehend bewiesen, dass v. 5 a, den auch LXX nicht bieten, zu streichen ist. Auf welche Erschütterung wird dann aber angespielt? Darüber kann nun wohl kaum ein Zweifel herrschen. Ein Ereignis lag im Gesichtskreise aller Zeitgenossen des Propheten, welches in der ganzen zeitgenössischen prophetischen Litteratur immer gerade als eine Erschütterung des Alls und der ganzen Völkerwelt dargestellt war, die Eroberung Babels und

die Heimkehr aller dort gefangenen Völker. Ich erinnere an Jes. 13, 13 f.: „Deshalb will ich den Himmel erschüttern und die Erde soll erzittern und ihre Stelle wechseln — und wie gescheuchte Gazellen und wie Schafe, die niemand zusammenhält, werden sie sich ein jeder zu seinem Volke wenden und ein jeder in seine Heimat fliehen." Ich erinnere weiter an Jes. 41, 5; 51, 9 f. Ich mache aber ganz besonders aufmerksam auf Jer. 50, 46 (vom Rufe: Babel ist genommen! erzittert die Erde); 51, 16 f. 27. 29. 41—43. Es scheint mir danach nicht zweifelhaft zu sein, dass die Meinung Haggais die ist: gerade eine solche Katastrophe in der Völkerwelt steht unmittelbar wieder bevor. Das bestätigen auch 2, 23—26; Sach. 1, 11. 15; nur aus solchen Erschütterungen kann Israels Heil geboren werden, die Ruhe in der Völkerwelt ist sein Tod, die Geschichte darf nicht ihren ruhigen Gang weitergehen.

Nun lagen allerdings zwei solcher Eroberungen hinter Haggai, die des Jahres 539/38 und die Niederwerfung des ersten Aufstandes Babylons unter Nidintubel im Januar 520. Welche von beiden der Prophet aber an unserer Stelle im Auge hat, bleibt irrelevant, denn beide Male wird dieselbe Kosters gegenüber beweiskräftig. Indem wir in v. 7 חֲמֻדֹת punktieren, ergibt sich nämlich folgendes. Wenn Haggai da, wo er das Kommen der messianischen Zeit ankündigt, auf die Eroberung Babylons als auf eine Zeit einer allgemeinen Völkererschütterung anspielt, so ist dieselbe auch für Juda nicht vollständig bedeutungslos vorübergegangen. Im Gegenteil, wenn er hier von der künftigen (dass diese irgendwie mit dem zweiten Aufstande Babylons im September 520 zusammenhängt, hat Meyer S. 85 mit Recht vermutet) und unmittelbar bevorstehenden nur erwartet, dass die Völker ihre Schätze nach Jerusalem bringen werden, um den neuen Tempel zu verherrlichen, dagegen die gefangenen Brüder überhaupt nicht erwähnt, so ist das gerade der beste Beweis dafür, dass diesen schon bei jener ersten Erschütterung die Erlösungsstunde geschlagen hat, dass die erste Etappe der deuterojesajanischen Erwartung bereits zuvor eingetroffen ist. Anderseits sehen wir, was wir freilich auch sonst schon zur Genüge wissen, dass die erste Völkererschütterung den Juden lange

nicht alles gebracht, was man gehofft hatte. Von der Erfüllung der Weissagungen Jes. 45, 14 ff.; 49, 23 hatte man nichts verspürt, und daher erwartete man die Realisierung dieser nun wie Jes. 60, 1 ff. von jener zweiten Erschütterung. Über das Wie und Wann der Erlösung aus der Gefangenschaft im einzelnen können wir natürlich dieser Stelle nichts entnehmen, aber das Dass wird auch durch sie bestätigt.

Damit fassen wir die Antwort auf jene zweite Frage, die wir an das Buch des Haggai richteten, zusammen: Davon, dass im 2. Jahre des Cyrus eine Heimkehr des Volkes aus Babylon stattgefunden hat, erzählt dasselbe allerdings nichts; aber dafür legt es in der mannigfachsten Weise ein Zeugnis ab, dass seit und infolge der Eroberung Babylons bis zum September 520 ein grosser, ja, der grösste Teil des Volkes bereits heimgekehrt ist und sich in Palästina wieder angesiedelt hat.

Kapitel III.

Das Buch Sacharjas.

Das Buch Sacharjas bestätigt unsern bisherigen Befund und bereichert denselben um ein sehr wichtiges Moment. Gerade von ihm gilt freilich zunächst das, was wir oben aussprachen, dass es nach der ganzen bis jetzt gangbaren Erklärung die Hypothese von Kosters eher stützt als niederreisst. So kommt es, dass man gerade angesichts dieses Buches trotz der glänzenden Polemik eines Wellhausen und der soliden Argumentation Meyers bis jetzt doch wohl immer das Gefühl behalten hat: es ist doch etwas Wahres an der Geschichtsauffassung von Kosters. Ich erinnere nur an seine beiden Hauptargumente. Thut nicht wirklich Sach. 2, 10 — bei der jetzigen Auffassung des ganzen Kapitels — dar, dass das Gros des gefangenen Volkes noch in Babylon weilt? Und zweitens, kann wirklich der kleine Kreis

von Männern, der Sach. 6, 10 ff. genannt wird, als „die Gola“ bezeichnet werden (denn dies steht v. 10, und kein Wort von einer „Gesandtschaft“), wenn die Gola des ganzen Volkes schon 18 Jahre wieder daheim war? (Vgl. Kosters S. 20—22.) Es ist mir natürlich nicht unbekannt, wie man sich angesichts dieser Stellen, doch wiederum bestimmt durch andere zwingendere Argumente, zu helfen gesucht hat, aber ich sage nochmals: aliquid haeret.

Die einzige Methode, der offenkundig vorliegenden Schwierigkeit Herr zu werden, hat abermals Hoonacker aufgewiesen. Und es ist bedauerlich, dass seine gediegene Argumentation nicht weit mehr die Aufmerksamkeit erregt hat. Freilich, am Schlusse werden sich immer wieder unsere Wege scheiden müssen, die verfehlte Grundtendenz seines Werkes macht sich auch hier bemerkbar, aber dankbar wollen wir anerkennen, dass er allein den Weg gewiesen hat, der aus den Wirren hinausführt.

Mit vollem Rechte geht Hoonacker S. 74 ff. von der Thatsache aus, dass das Buch des Sacharja aus zwei vollständig verschiedenen Hauptbestandteilen besteht, nämlich 1, 7—6, 15, den Nachtgesichten, und 7, 1—8, 23, der Beantwortung der Frage einer Thora einholenden Gesandtschaft. Da wir a priori nicht wissen, welche Stellung die Nachtgesichte zu historischen Daten einnehmen und inwiefern dieselben zur Gewinnung solcher verwertet werden können, hingegen uns bei dem zweiten Teile sicher auf dem Boden solider, nüchterner Wirklichkeit bewegen, so haben wir, wenn wir eine Lösung des uns beschäftigenden Problems finden wollen, uns in erster Linie an diesen zweiten Teil zu wenden.

§ 1. Das historische Ergebnis von Kapitel 7 und 8.

Wir richten auch an diese zwei Kapitel die beiden Fragen: welche Aufschlüsse geben sie uns betreffs der Heimkehr der Gefangenen aus Babel? und welche betreffs des Tempelbaues?

1) Im Dezember des J. 518, also 2¼ Jahre nach der neuen Grundsteinlegung des Tempels, so wird uns hier erzählt, kommt eine Gesandtschaft nach Jerusalem, um Priester und Propheten

zu befragen, ob das Fasten im 5. Monat, welches im Hinblick auf die einstige Zerstörung und den Brand des Tempels eingerichtet war (vgl. 2 Reg. 25, 8), noch fernerhin beobachtet werden solle. Sacharja führt in seiner Antwort die Fragenden zunächst darauf hin, dass das Fasten an sich gar keinen Wert für Gott habe (7, 5 f.), dass das Unglück, in dessen Erinnerung sie fasten, durch die Sünde der Väter komme (7, 8—14), dass aber jetzt die Heilszeit angebrochen ist (8, 1—13) und bleiben wird, falls sie nur Recht und Frömmigkeit beobachten (8, 14—17). Daher werden die Fastentage jetzt zu Freudentagen 8, 18 ff.

Setzen wir einmal den Fall, das Gros des Volkes sässe in dieser Zeit noch gefangen in Babylon, so ist doch wohl ein Doppeltes vollständig gewiss. Erstens, dann hätte Sacharja 8, 18 f. nicht einfach die Verwandlung der Fastentage, von denen der erste ein Erinnerungstag an die Einnahme der Stadt Jer. 39, 2; 52, 6 f., der zweite an die Ermordung Gedaljas und die damit eingetretene vollständige Zerstreuung war vgl. 2 Reg. 25, 25, in Freudentage von der Beobachtung von Wahrheit und Frieden abhängig machen können v. 19 b, sondern in erster Linie von der Heimkehr der gefangenen Brüder, Begnadigung derselben seitens der Perser, Niederwerfung der Babylonier oder dergl. Zweitens, in dem Zukunftsbilde von v. 20—23 hätte nicht einfach der Anschluss anderer Völker unter Ignorierung der noch währenden Gefangenschaft des eigenen Volkes verkündet werden können. Und ebenso steht es mit v. 9—17. Hier wird wie Hag. 2, 15—19 der Umschwung von der Zorn- zur Heilszeit charakterisiert durch das Eintreten reichen Segens in der Natur, abermals kein Gedanke an die gefangenen Brüder.

Aber wird nicht 8, 7 verkündet, dass dieselben heimkehren sollen? Im Gegenteil, diese Stelle ist gerade ein Argument gegen Kosters. Denn gerade die gleichmässige Erwähnung Zerstreuter im Osten wie im Westen ohne jede Nennung des nördlichen Landes (2, 10; 6, 8) macht durchaus unwahrscheinlich, dass das Gros des Volkes in dieser Zeit noch in Babylon sitzt. Eine spezielle Erwähnung dieser Stadt würde dann bestimmt erwartet werden, nicht nur eine solche der einzelnen in alle Welt seit 586 zerstreuten Individuen.

Exkurs: Hoonacker hat noch mehr gefolgert, er glaubte in dieser Stelle sogar einen positiven Beweis dafür finden zu können, dass die Rückkehr bereits stattgefunden habe. Er meinte nämlich, dass 8, 1—8 überhaupt nicht ursprüngliche Worte Sacharjas seien, sondern frei reproduzierte Citate aus den Reden der Propheten vor 538. Natürlich könnte Sacharja v. 7 dann hier nur citieren, wenn derselbe sich bereits erfüllt hätte oder mindestens sich zu erfüllen begonnen hätte (vgl. Zorobabel S. 69 ff.; Nouvelles études S. 127—36). In dieser Aufstellung Hoonackers ist ein Körnchen Wahrheit, und doch ist Kosters S. 11 ff. ihr mit Recht entgegengetreten.

Richtig nämlich scheint auch mir zu sein, dass Sacharja diese Verse hier nicht zum ersten Male selbst gesprochen, sondern dass er solche Worte frei reproduziert, die teils er selbst, teils andere in bezw. seit der Ära der Tempelerbauung gesprochen haben (zu בְּיוֹם = in der Periode vgl. Hag. 2, 15, zu יֻסַּד = vom Grundstein aus erbaut werden vgl. 2 Chron. 24, 27; das מִיּוֹם der LXX ergibt denselben Sinn, belässt jene beiden Worte aber in eigentlicher Bedeutung). Dass Sacharja diese freie Art des Citierens liebt, zeigt er auch 1, 4; 7, 5–14. Dass er es hier thut, legt schon das fünfmalige כֹּה אָמַר nahe, v. 9 aber, der auf v. 1—8 zurückweist, sagt es ausdrücklich. Endlich bestätigt es das הָהֵם v. 6, welches auf eine künftige Zeit hinweist; stammte das Wort erst aus dem Dezember 518, so würden wir הָאֵלֶּה finden (vgl. zu dem Bedeutungsunterschied Ges.-Kautzsch § 136), denn das ist ja gerade die Pointe der Rede Sacharjas bis 8, 19, dass die Heilszeit nunmehr bereits da ist vgl. v. 11.

Aber unmöglich ist freilich die Annahme Hoonackers, dass die citierten Worte aus den Reden von Propheten vor 538 stammen. Ganz abgesehen davon, dass sie sich hier nur zum geringsten Teile nachweisen lassen, die Annahme widerstreitet offenkundig dem v. 9, wo die Propheten, welche in der Ära der Tempelgründung leben, den vorexilischen bezw. exilischen von 7, 7 gegenübergestellt und eben jene als die bezeichnet werden, deren Mund die Worte von v. 1—8 entstammen.

Das also ist das Körnchen Wahrheit in dieser Annahme Hoonackers, dass die Gedanken von v. 1—8 hier nicht zum ersten Male ausgesprochen, dass sie vielmehr schon seit 520 mehrfach, ja immer wieder vorgetragen sind (das הַשֹּׁמְעִים ist nicht mit Wellhausen zu übersetzen: die ihr gehört habt, was Hoonacker S. 126 mit Recht moniert, sondern dauernd: die ihr hört diese Worte in diesen Tagen aus dem Munde der Propheten der Periode des Tempelbaues) Wir haben einen handgreiflichen Beweis für die Richtigkeit dieses unseres Schlusses, denn 8, 2 ist Citat des im Jahre 519 gesprochenen Wortes 1, 14. Alle diese Worte, das ist die Meinung Sacharjas nach v. 10 ff., haben auch bereits begonnen, sich zu realisieren, die durch die Grundsteinlegung des Tempels und solche verheissenden Worte inaugurierte Heilszeit ist bereits da.

Ich möchte nicht unterlassen, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass unser Resultat auch eine kritische Bedeutung gewinnen kann. Es lässt

sich nicht leugnen, dass 8, 3—8 die auffallendste Verwandtschaft mit Jer. 30 bis 33; Jes. 65; 66 zeigen vgl. v. 3 b mit Jer. 31, 23; 33, 16; v. 4 mit Jes. 65, 20 ff.; v. 5 mit Jer. 33, 16; 31, 13 f. 27; v. 6 mit Jer. 31, 22; 32, 17. 27; v. 7 mit 32, 37; 31, 8; v. 8 mit 30, 22; 32, 38; 32, 41. Bezeichnet nun Sacharja, wie wir gesehen haben, jene Verse als Citate aus den Reden sonst unbekannter Propheten wie aus den eigenen seit 520, sollten wir da nicht plötzlich eine überraschende Bestätigung dessen finden, was neuerdings auf anderem Wege mehrfach schon behauptet ist (vgl. Smend, Giesebrecht u. a.), dass Jer. 30—33, wenigstens zum Teile, erst der nachexilischen Zeit entstammten?

Auf jeden Fall steht also in Kap. 7 und 8 ein Mann vor uns, der nicht mehr Juda unter der Last des einstigen göttlichen Zornes stehend weiss, sondern der annimmt, dass die Heilszeit angebrochen sei, der bei seinem Blick auf Gegenwart und Zukunft auch kein einziges Wort über etwa in Babylon noch Gefangene verliert und nicht im geringsten die noch ausstehende Heimkehr dieser zu einem Kriterium der nunmehr bereits im Vollzuge begriffenen messianischen Zeit macht. Es ist also dieselbe Beobachtung, die wir schon beim Haggai machten; während die Späteren schmerzlich wieder der Tausende gedachten, die doch dort zurückgeblieben waren, diesen beiden Propheten verschlagen sie nichts Besonderes, sie subsumieren dieselben einfach unter die in alle Welt Zerstreuten. Diese Erscheinung erklärt sich aber nur so, dass gerade in ihrer Ära das Volk als solches sich neu angesiedelt hat; unter dem Eindruck dieses Faktums stehen sie noch so vollständig, dass sie die in Babylon Zurückgebliebenen noch gar nicht vermissen, dieselben höchstens als einige wenige Widerspenstige ansehen vgl. Ps. 68, 7. 19.

2) Die zweite Frage ist wiederum die: geben uns die beiden Kapitel noch einen Aufschluss über den Bau des zweiten Tempels? Zunächst sehen wir aus den Aufforderungen 8, 9 und 13, dass im Dezember d. J. 518 noch am Tempel gebaut wurde und dass es nötig war, immer zu erneuter Arbeit anzufeuern. Aber daneben erhalten wir auch hier eine Kunde über die Grundsteinlegung durch 8, 9. Fast alle neueren Ausleger nehmen, besonders seit dem oben citierten Artikel Schraders, mit Recht an, dass diese Stelle ebenfalls für eine Grundsteinlegung im 2. Jahre des Darius ins Gewicht falle. Hoonacker hat das energisch bestritten (S. 123—36), abermals unter Aufwand grossen Scharf-

sinnes, aber hier wird er niemanden überzeugen, im Gegenteil, seine Argumentation ist eine verfehlte.

Darin geben wir ihm vollständig recht, dass man aus v. 9 allein nichts folgern könnte. Wir haben schon soeben im Exkurse zu 1) gesehen, dass das בְּיוֹם durchaus nicht den einen bestimmten Tag zu bedeuten braucht, sondern sich ebenso gut auf eine ganze Ära beziehen kann. Das doppelte parallele יָמִים zeigt sogar, dass es hier so verstanden werden will, und die Lesart von LXX u. Pesch. läuft auf dasselbe hinaus. Auf Grund von v. 9 allein bliebe also einfach die Frage noch offen, ob Sacharja im Gegensatze zu der vorexilischen Ära die der Tempelgründung datiere vom zweiten Jahre des Cyrus oder vom zweiten Jahre des Darius bis in die Gegenwart. Hoonacker legt nun (S. 132), um ersteres als die Meinung des Propheten zu erweisen, allen Nachdruck auf v. 14 und 15. Hier würde offenkundig die Periode der Väter d. i. die vorexilische bezw. erste exilische Zeit derjenigen „dieser Tage" gegenübergestellt, das wäre also der nachexilischen; nach diesem Gegensatze müsse man auch den von v. 10 und 11 verstehen, und daraus wiederum ergäbe sich die Ära der Tempelgründung als die der nachexilischen Zeit überhaupt.

Ich sehe davon ab, dass H. hier als bewiesen ansieht, was er ja Kosters gegenüber erst beweisen will, dass nämlich die „exilische" Zeit überhaupt mit dem Jahre 538 ihr Ende erreicht habe. Anfechtbar ist schon sein erster Satz auf jeden Fall; denn, wenn die Juden bis Dezember 518 noch am 4. 5. gefastet hatten, so sieht man doch gerade, dass sie angenommen hatten, der Zorn Gottes reiche noch bis in die Gegenwart hinein und sei nicht schon vor 20 Jahren aufgehoben. Sacharja freilich korrigiert das 8, 9 ff.; schon mit der Grundsteinlegung des Tempels habe jener sein Ende erreicht. Aber nicht das Geringste in v. 14 und 15 deutet an, dass nach ihm das schon vor 20 Jahren geschehen sei: er kann hier sehr wohl die Ära des Zornes über die Sünde der Väter von der Zeit bis 538 und den 18 Jahren nach diesem verstehen. Wir werden also doch auf v. 10—13 zurückgedrängt, und an ihnen kommt die Annahme Hoonackers offenkundig zu Fall.

Es wäre gewiss a priori durchaus möglich, dass in diese Verse noch der Gegensatz von 7, 7 und 8, 9 hineinspiele, also der von vorexilisch und nachexilisch im allgemeinen. Aber auch nur a priori, die Möglichkeit scheitert an dem Thatbestand von v. 10 und 11. v. 10 begründet, warum die Zeitgenossen in der Ära des Tempelbaues dauernd Verheissungen (und nicht Drohungen wie in der vorexilischen Zeit) zu hören bekommen, weil dieselben nämlich seit der Zeit der Tempelgrundlegung sich handgreiflich realisieren. Dies wird folgendermassen geschildert: „Denn vor jener Zeit gab es für die Arbeit der Menschen keinen Lohn und keinen Ertrag von der Arbeit des Viehes; wer aus- und einzog, war vor dem Feinde nicht sicher, und ich hetzte alle Leute gegen einander. Jetzt aber stehe ich nicht wie in der früheren Zeit zu dem Überreste dieses Volkes, ist der Spruch Jahwes, sondern die Saat bleibt wohlhehalten; der Weinstock bringt seine Frucht und die Erde bringt ihren Ertrag; der Himmel spendet seinen Tau, und ich lasse den Überrest dieses Volkes solches alles in Besitz nehmen.“ 8, 10—12.

Da „jene Zeit“ v. 10 sicher die der Tempelgrundlegung ist, so fragt es sich: an welche Periode denkt Sach. bei dem לִפְנֵי und bei den הַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים v. 11? Und darauf kann es nur eine Antwort geben: die Jahre vor 520, in denen das Gros des Volkes schon wieder im Lande war, die aber doch wegen aller möglichen Kalamitäten noch immer als Zornjahre empfunden waren. Diese Beziehung verlangt der Wortlaut von v. 10—12 zwingend; er setzt in beiden gegenübergestellten Perioden in gleicher Weise die Ansässigkeit im Lande voraus. Wie passte die Schilderung von v. 10 auf den Aufenthalt im Exil und wie hätte dann in v. 12 das wichtigste, die Zurückführung, verschwiegen werden können! In v. 10 und 12 aber eine Schilderung vorexilischer Verhältnisse zu sehen, wäre absurd, denn, konnte der damalige Haupterweis des göttlichen Zornes, die schliessliche Exilierung, einfach übersprungen werden? Ausserdem stellte sich Sach. nach 7, 7 jene anders vor. Die Annahme endlich, dass derselbe hier etwa von den Verhältnissen in Palästina vor 538 spreche, indem die einst im Lande Zurückgebliebenen als der Kern des jetzigen Volkes angesehen wurden,

würde einmal im Widerspruch zu Hoonackers eigenen Prämissen stehen, anderseits hätte dann doch gerade dessen gedacht werden müssen, dass der grösste Teil des Volkes damals nicht im Lande war.

Es bedarf also kaum noch des Hinweises auf die genaue Parallele Hag. 2, 15 ff., nach der der Segen erst mit dem Jahre 520 begonnen hat, um uns dessen vollständig gewiss zu machen, dass auch Sacharja lange Unglücksjahre kennt, die Juda in Palästina erst hat durchleben müssen, bevor der Umschlag durch die und seit der Grundlegung des Tempels kam, d. h. aber, dass Serubbabel den Grundstein erst im 2. Jahre des Darius gelegt hat. Diesem Ereignis waren nun bereits zwei relativ glückliche Jahre gefolgt, die zu der Hoffnung einer Realisierung der kühnsten Verheissungen berechtigten. Auch Sacharja ist davon überzeugt, im Anbruche des messianischen Zeitalters zu leben. Es ist bedauerlich, dass Hoonacker durch eine vorgefasste Meinung sich so den Blick hat trüben lassen, dass er meint, die von uns vertretene klare und allein dem Texte gerecht werdende Deutung könne gar nicht ernst genommen werden.

Damit schliessen wir diese erste Untersuchung bezüglich des Buches Sacharjas ab. Kap. 7 und 8 bestätigen nur, was wir bei Haggai erschlossen haben. Das Volk muss im Jahre 518 thatsächlich zum grössten Teil aus Babylon schon zurückgekehrt sein; der Grundstein zum Tempel ist im Jahre 520 gelegt, und seitdem ist ein plötzlicher Umschwung in der irdischen Lage, ein langsamer auch in der religiösen Stimmung des Volkes eingetreten. Ob bereits 18 Jahre zuvor einmal ein Grundstein gelegt und überhaupt schon am Tempel gebaut ist, das bleibt ein Problem für sich, welches durch dies Resultat ebensowenig bejaht wie verneint wird (vgl. die Schlussbemerkungen zu II § 2). Auf jeden Fall war der erste Bau ja nicht zum Abschluss gekommen, und deswegen hatte das Volk den Fasttag weiter beobachtet. Wenn aber jetzt auch noch zwei Jahre während des Baues gefastet war, so sieht man auch hieraus, wie vorschnell die Argumentation eines Kosters gegen die Glaubwürdigkeit von Esra 5, 16 war, denn mit demselben Rechte könnte man schliessen, dass dann auch im Jahre 520 noch kein Grundstein gelegt sein

könnte. Das Volk folgte eben nur langsam dem Hoffnungsfluge seiner Propheten.

Auf zwei Punkte sei zum Schlusse noch hingewiesen. Einmal, Sacharja charakterisiert 8, 10 die Zeit vor 520 auch folgendermassen: „Wer aus- und einzog, war vor dem Feinde nicht sicher, und ich hetzte alle Leute gegen einander.“ Dass es sich bei diesen Zwistigkeiten mit צָרִים um Fehden mit überlegenen Nachbarn in allernächster Nähe handelt, ist selbstverständlich vgl. auch noch das בְּרֵעֵהוּ. Damit eröffnet sich uns aber auch von hier die Perspektive auf die Esra 4, 8—23 urkundlich überlieferten Anfeindungen seitens der Samaritaner vgl. I § 3. Wie es gekommen, dass seit 520 die Nachbarn Ruhe hielten, werden wir später sehen. Und zweitens könnte in dem לְהִבָּנוֹת 8, 9 allenfalls ein direkter Hinweis darauf stecken, dass die diesmalige Grundlegung wirklich zu einem Baue führte, dass also zuvor schon ein Grund gelegt war ohne diesen Erfolg. Es bleibt doch etwas gewagt, (mit Nowack) einem Glossator eine solche Finesse zuzutrauen, dass er hier das Wort eingeflochten habe, um die Darstellung des Chronisten zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Trotzdem soll von uns auf dies Wort, das sich schliesslich auch aus besonders breiter Diktion Sacharjas erklären könnte, kein besonderer Nachdruck gelegt werden. Der Bericht Esra 4, 8—6, 15 bedarf solcher Stützen nicht.

§ 2. Der Standort Sacharjas in den Nachtgesichten.

Wir wenden uns nunmehr der Untersuchung des zweiten Buchteiles zu, den Nachtgesichten 1, 7—6, 15. Wir haben in den einleitenden Worten zu diesem Kapitel selbst zugegeben, dass bei aller bisherigen Deutung die Hypothese von Kosters an diesen ihre stärkste Stütze hat. Wenn man wirklich, wie es bisher fast ausnahmslos geschehen, die Nachtgesichte verwerten will als Urkunden für die Geschichte des Jahres, in dem sie veröffentlicht wurden (Februar 519), so kann man sich zwar durch anderweitige Überlegungen der Beweiskraft der für Kosters sprechenden Stellen 1, 12; 2, 10; 6, 10 ff. entziehen, wird aber

immer das Gefühl zurückbehalten. dass man diesen nicht ganz gerecht geworden ist. Den richtigen Weg zur Behandlung hat hier abermals Hoonacker gewiesen und thatsächlich die lösende Formel gefunden. Nur hat er dieselbe noch nicht ganz konsequent angewendet. Hätte er das gethan. so würde er freilich nicht nur eine neue, überraschende Entdeckung in Bezug auf die Geschichte der Restauration gemacht haben. sondern auch seine eigene Grundanschauung von derselben. die eben eine Reproduktion der chronistischen Darstellung ist, aufgeben müssen. Doch greifen wir nicht vor.

Das Verdienst der Arbeit Hoonackers in diesem Punkte ist ein doppeltes. Zunächst hat derselbe energischer, als es je zuvor geschehen, bewiesen, dass 6, 9—15 engstens zu den vorausgehenden Nachtgesichten zu ziehen wären und dass die hier dem Propheten aufgetragene symbolische Handlung nicht als eine real ausgeführte, sondern die ganze Szene als nur in der Vision bezw. Audition vor sich gegangen aufzufassen sei. Zweitens hat er dargethan, dass die in den Nachtgesichten vorausgesetzten Verhältnisse der Gemeinde nicht einfach Spiegelbilder des momentanen Zeitabschnittes seien, sondern perspektivisch gezeichnete Bilder der Zukunft, die der Prophet aber nicht vom Standpunkt des Jahres der Veröffentlichung aus, sondern von einem weiter zurückliegenden aus entwerfe.

Zum Beweise seiner ersten Behauptung macht Hoonacker S. 82 f. mit Recht auf folgendes aufmerksam. Nach 6, 10 f. soll Sacharja von der Gola Gold und Silber nehmen, an demselben Tage in das Haus eines Mannes Josia, der auch vielleicht zu dieser gehört, gehen, eine Krone aus dem Metall machen und sie dem Hohenpriester Josua aufs Haupt setzen. Aber sowohl der Umstand, dass dies alles an einem Tage geschehen, was offenbar die Meinung ist, als auch der, dass Sacharja selbst die Krone gemacht habe, ist als ein realer Vorgang kaum auszudenken. Zweitens, in der Ansprache v. 12 f. fällt ausserordentlich auf, dass nur von Josua, aber kein Wort zu ihm gesprochen wird, was bei einem realen Vorgang doch selbstverständlich wäre. Wohl am meisten aber fällt auf, dass zwischen v. 13 und 14 oder am Schluss des Ganzen kein Wort über die Ausführung des

Befehls gesagt wird; die musste bei der Niederschrift doch schon hinter dem Propheten liegen und war bei einem realen Faktum das Wichtigste. Endlich, falls nicht hinter v. 15 etwas ausgefallen ist, wird durch ihn der ganze Vorgang als ein bedingter hingestellt.

Wellhausen sagt: „Es geht aus v. 14 hervor, dass die Krone wirklich gemacht ist, wenn auch schwerlich von Sacharja, der vielmehr nur das Faktum als auf Befehl Jahwes geschehen darstellen will.“ Aber gerade auch v. 14 enthält ein Indiz in sich, dass der Vorgang unmöglich ein realer ist. Die Krone soll im Tempel niedergelegt werden, während nach v. 13 und 15 der Tempel überhaupt erst gebaut werden soll; offenbar handelt es sich auch hier nur um einen Zug im Gemälde, und mit Recht erinnert Hoonacker an die scheinbar auch ganz realen Objekte in Ez. 4, 4 ff. und besonders Sach. 11, 13—15. Er citiert zugleich das Wort Königs: „Infolgedessen müssen die Erzählungen der Propheten über gottbefohlene symbolische Handlungen als Gleichnisse aufgefasst werden, deren handelndes Subjekt der betreffende Prophet ist, wie in anderen Parabeln andere Personen als Subjekte gewählt sind. Von dem Umstande, ob die einzelne sinnbildliche Aktion auch äusserlich vollzogen wurde, war nicht die belehrende Wirkung der Aussage des Propheten, dass Gott ihm eine Ideen veranschaulichende Handlung aufgetragen habe, abhängig.“

Dies Wort gilt offenbar auch von unserer Stelle; es handelt sich um keinen realen Vorgang, sondern um eine Parabel, die eine bestimmte Idee zum Ausdruck bringen soll. Natürlich sind die in ihr auftretenden Personen alle wirkliche Zeitgenossen des Propheten, sonst würde sie ihre Wirkung verfehlen; aber er gruppiert und verwendet dieselben hier zu einem seiner Idee dienenden Zwecke. Erst hernach werden wir sehen, welche Schlüsse sich in Bezug auf die realen Zeitverhältnisse aus dieser Verwendung ziehen lassen. Vorläufig entnehmen wir dieser Argumentation die Berechtigung, 6, 9—15 engstens mit den vorhergehenden Kapiteln zu verbinden. Zweck, Tendenz und Wesen ist dasselbe wie dort; nur die Form der Offenbarung eine andere: statt der vorherigen Vision und Audition hier ausschliesslich die letztere.

Seine andere Behauptung, dass der Standort, den der Prophet in den Nachtgesichten einnehme, nicht der des Jahres 519, sondern ein früherer sei, hat Hoonacker S. 77 ff. durch folgende drei Argumente erwiesen.

1) Der Tempelbau hat nach Haggai von neuem im September 520 begonnen, die Nachtgesichte sind im Februar 519 veröffentlicht, und nach Sach. 4, 8 f. ist damals auch thatsächlich der Bau im Fortgang begriffen. Dennoch wird an zwei Stellen dieses Buchteiles der ganze Bau noch als zukünftig vorausgesetzt. 1, 16 lesen wir: „Mein Haus soll darin gebaut werden", nicht etwa, wie wir erwarten, „soll vollendet werden" (בִּצַּע 4, 9). Ebenso heisst es 6, 13: „Er wird den Tempel Jahwes bauen", und gleich hernach in v. 15: „Ferne werden kommen und am Tempel Jahwes bauen". Gewöhnlich deutet man letzteres auf eine Fortsetzung des Baues; das könnte es natürlich bedeuten, aber Stellen wie Hag. 1, 14; Neh. 4, 4. 11 zeigen zunächst, dass die Worte auch von der Aufnahme des Baues gelten können, und im Zusammenhang mit v. 13 muss man dieser Deutung den Vorzug geben. Freilich bezieht man die „Fernen" wohl auch auf die Heiden, aber 2, 15; 8, 20 zeigen, dass Sach. sich dann anders ausgedrückt hätte. Ausserdem sehen wir Jes. 57, 19, dass sich das Wort auf die Juden im Exil, in der Diaspora bezieht. An diesen beiden Stellen hat der Prophet also offenbar einen Standort vor dem Beginne des Tempelbaues inne.

2) Nach mehreren Stellen besteht die Souveränität Babylons noch. Der Zorn Gottes gilt nach 2, 2 den Völkern, die Israel und Juda zerstreut haben; das sind doch in erster Linie die Babylonier. 2, 12 redet der Prophet die Völker an, die Juda ausgeplündert haben, verkündet ihnen, dass sie eine Beute ihrer Unterthanen werden sollen; da handelt es sich, auch wenn 2, 10 gar nicht davor stünde, offenbar wieder um die Babylonier. Nach 5, 11 wird die Bosheit in das Land dieser gebracht, und nach 6, 8 sollen die Rosse, die da ausziehen in das Land des Nordens, an diesem Gottes Geist zur Ruhe bringen.

Wie soll man sich zu diesen Stellen verhalten, wenn die gewöhnliche Auffassung der Nachtgesichte richtig ist? Steht Babylon hier überall für das Perserreich, etwa mit Rücksicht

darauf, dass die persischen Könige zugleich auch den Titel „König von Babylon“ führten? Das ist unmöglich, denn die Perser hatten die Juden weder zerstreut 2, 2 noch ausgeplündert 2, 12. Oder gelten die Stellen doch speziell Babylon, gegen das, auch als persische Provinz, der Zorn weiter kochte? Das ist auch unmöglich, eben weil Babylon im Jahre 519 selbst bereits „Beute“, nicht mehr selbständig war. Wie hat man also zu urteilen? Hoonacker sagt: „Wiederum nur so, dass der Prophet an diesen Stellen seinen Standort vor der Eroberung Babels durch die Perser, im Exil nimmt.“ Er macht darauf aufmerksam, dass die Ruhe in der Völkerwelt 1, 11 auch gerade sehr gut auf die Zeit von 545—40 passe, dagegen kaum auf die von 519.

In der Hauptsache wird man auch hier Hoonacker zustimmen müssen: das Babylon des Februar 519 kann es unmöglich sein, von dem Sach. an allen jenen Stellen redet, denn das war durchaus eine persische Provinz. Er hat aber eine andere Möglichkeit übersehen: im Jahre 521 hatte sich Babylon unter Nidintubel dem Darius gegenüber thatsächlich wieder zur Selbständigkeit aufgeschwungen. Die Schmiede 2, 4 könnten also die Perser sein, aber nicht die des Jahres 539, sondern die des Jahres 521. Da konnte man thatsächlich von einer neuerlichen Niederwerfung Babylons wieder eine Befreiung Exilierter erwarten. Wir werden diese Möglichkeit im Auge behalten müssen. Auf alle Fälle hat H. darin recht, dass auch hier der Prophet sich in den Visionen in der Zeit vor dem Tage der Publizierung derselben bewegt. (Warum wir hier von dem zweiten Aufstande Babylons im Oktober 520 abgesehen haben, wird hernach klar werden.)

3) Nach 1, 12 lastet der Zorn Gottes noch auf dem Volke. Konnte Sach. das von den Tagen des Februar 519 sagen, wo doch Hag. 1, 13; 2, 4. 18 f. und Sach. selbst 8, 11 f. deutlich erklären, dass mit dem Tage der Grundsteinlegung des Tempels der Zorn Gottes geschwunden sei? Wiederum wählt hier also der Prophet seinen Standort vor diesem, d. h. vor dem September 520.

4) Ich möchte dem unmittelbar noch ein analoges Argument anschliessen, welches H. nicht ausdrücklich erwähnt. Nach Hag. 1, 4. 8 ist im 2. Jahre des Darius Jerusalem offenbar vollständig besiedelt, sogar getäfelte Häuser befinden sich dort. Nach Sach.

1, 16 b; 2, 6 soll aber Jerusalem überhaupt erst wieder aufgebaut werden. Mindestens ist also der Standort des Propheten noch vor diesem Jahre.

Schon diese Argumente scheinen mir sicher zu beweisen, dass H. die Nachtgesichte in der Hauptsache richtig so beurteilt hat, dass der Prophet in ihnen überall einen anderen Standort als den des Jahres 519 einnehme. Die Basis, auf der Kosters beim Aufbau seiner Hypothese steht, auf die sich aber bis jetzt seine Bekämpfer fast alle ebenso gestellt hatten, versinkt damit plötzlich; denn reiht sich nun nicht plötzlich in den Rahmen jener vier Erscheinungen als fünfte vorzüglich die ein, dass nach 2, 10 f.; 6, 15 offenbar der grösste Teil des Volkes, der noch in der babylonischen Gefangenschaft sitzt, erst zurückkehren soll? So gut man also bei jenen vier Punkten trotzdem weiss, dass im Jahre 519 am Tempel schon gebaut wurde, Babylons Macht bereits niedergeworfen, Gottes Zorn gehoben und Jerusalem wieder besiedelt war, so gut hat man nun auch ein Recht zu schliessen, dass das Gros des Volkes damals bereits heimgekehrt war.

Doch es gibt noch zwei weitere, von H. ebenfalls übersehene Argumente, welche die Richtigkeit seiner Auffassung handgreiflich beweisen, freilich uns damit zugleich einen Aufschluss über die Art der Rückkehr geben, der seine Ansichten von derselben wesentlich korrigiert. An zwei Stellen des Buchteiles nimmt nämlich der Prophet seinen Standort in einer Zeit, wo Serubbabel noch nicht zurückgekehrt, der Hohepriester Josua aber schon im Lande ist. Diese Erkenntnis hebt mit einem Male eine Menge von Schwierigkeiten, die bis jetzt das Buch Sacharjas der Auslegung geboten hat.

5) Die erste Stelle bietet uns Kap. 3 dar. Der Prophet sieht, wie der Hohepriester Josua nach seiner Rückkehr aus dem Exil (vgl. v. 2) als Vertreter der Gemeinde zunächst als Verklagter vor Gott steht, aber freigesprochen und entsündigt wird; zugleich erhält er die Verheissung, dass er, falls er in Gottes Wegen wandele, die Herrschaft über den neuen Tempel ausüben solle (im Unterschiede von dem vorexilischen fürstlichen Summepiskopat). Hieran knüpfen sich v. 8—10: „Höre doch, Hoherpriester Josua, du und deine Genossen, die vor dir sitzen, sind

Männer des Vorzeichens dafür, dass ich meinen Knecht Zemach kommen lasse. Denn siehe der Stein, welchen ich vor Josua hinlege — auf einem Stein sind 7 Augen — siehe, ich grabe seine Inschrift ein und wische die Sünde dieses Landes ab an einem Tage. An jenem Tage, spricht Jahwe Zebaoth, werdet ihr euch einladen, einer den andern unter Weinstock und Feigenbaum."

Dass der Zemach, von dem v. 8 spricht, Serubbabel sei, ist einfach unleugbar. Wenn einerseits 4, 9 gesagt wird, Serubbabel würde (vgl. unten) den Tempel gründen und ihn vollenden, und anderseits 6, 13, der Zemach würde den Tempel bauen, so ist die Gewissheit der Identität so feststehend wie die, dass 2×2 4 sind. (Vgl. auch das „mein Knecht" Hag. 2, 23 u. Sach. 3, 8.) Und thatsächlich heisst ja auch der eine Name „Spross Babels", der andere einfach „Spross". Diese Identität, die ja schon längst erkannt ist und die auch ich Serubb. S. 23 f. vertreten habe, ist dennoch neuerdings wieder von einigen meiner Kritiker (Giesebrecht, Öttli und Orelli) bestritten. Sie führen in erster Linie gerade 3, 8 als Grund an: hier würde ja gesagt, der Zemach sollte erst kommen, Serubbabel wäre aber im Jahre 519 längst da. Diesem Einwande hatte ich, wie viele andere, damit geglaubt vorbeugen zu können, dass ich die Stelle deutete, als Zemach d. i. als der Jer. 23 geweissagte Messias wäre Serubbabel noch nicht da, als solcher sollte er erst kommen. Indes, das hätte der Prophet allerdings anders ausdrücken müssen als mit dem einfachen „siehe, ich mache kommen".

Nun sehen wir plötzlich, wie sich die Schwierigkeit hebt: auch in dem Gesichte Kap. 3 nimmt der Prophet einen Standort vor 519 ein, und zwar noch vor der Zeit, da Serubbabel (aus Babylon) ins Land gekommen ist, weshalb hier denn überhaupt Josua der ausschliessliche Repräsentant der Gemeinde ist (anders als 4, 14). Er und seine Gefährten, die konventikelartig zusammenwohnen (vgl. 2 Reg. 4, 38; 6, 1), sind schon in Jerusalem, sind auch aus Babylon gekommen (vgl. v. 2), aber sie sind erst „Männer des Vorzeichens" dafür, dass bald ein Grösserer, Serubbabel, kommen wird. Auch mit jenen Worten hat man bis jetzt nie etwas Rechtes anzufangen gewusst (vgl. Nowack z. St.). מוֹפֵת ist das Vorzeichen dafür, dass eine göttliche Zusage ein-

trifft vgl. bes. Jes. 8, 18. So werden die zuerst mit Josua Zurückgewanderten als Vorzeichen der Erfüllung der Weissagung aufgefasst, dass auch der verheissene Davidide (und mit ihm natürlich ein weiterer Teil des Volkes vgl. hernach) ins Land kommen soll. Ja, auch den Übergang von v. 7 zu 8 lernen wir nun erst verstehen. Dort ist Josua die Herrschaft über den Tempel verheissen. Aber ein solcher ist ja noch gar nicht da. Daher sagt eben v. 8 aus, dass Gott nun den Tempelerbauer wird ins Land kommen lassen. Und damit finden wir, denke ich, auch den so lange (auch von uns selbst Serubb. S. 23 ff.) schmerzlich gesuchten Schlüssel zu v. 9. Sobald Serubbabel, der Tempelerbauer, ins Land kommt, soll dem Josua der Stein mit den 7 Augen d. i. die Bestallungsurkunde zum Hohenpriester des neuen Tempels ausgefertigt und eingehändigt werden, nachdem sie das Siegel des neuen Statthalters erhalten hat. Damit beginnt dann wirklich die Periode, in der das Land entsündigt daliegt und die Natur ihren reichsten Segen, den Segen der messianischen Zeit der neuen Gemeinde hergibt. Auch in v. 10 wird das als zukünftig hingestellt, was nach Hag. 2, 19; Sach. 8, 11 ff. seit dem Tage der Tempelgründung bereits eingetreten ist.

Kurzum, wir sehen, das 3. Kapitel erhält mit einem Male einen klaren und geschlossenen Sinn, sein Thema ist die Gründung und Entsündigung der neuen (messianischen) Gemeinde, sein Zentrum die Bestallung Josuas zum Hohenpriester für das durch den neuen Statthalter neu zu gründende Heiligtum, und der Schlüssel zu seinem Verständnis eine Zurückversetzung des Propheten aus seinem historischen Standorte im Jahre 519 in die Zeit, da erst Josua allein ins Land gekommen war, Serubbabels Heimkehr noch bevorstand. Die beste Bestätigung für die Richtigkeit dieser unserer Deutung liefert der Umstand, dass auch nach Hag. 2, 10—19; Sach. 8, 10—13 die alte Sündenschuld mit der Grundlegung des Jahres 520 gehoben ist. Das wird hier als erst kommend geschaut.

Exkurs: Der „Stein mit den 7 Augen“ bei Sacharja zählt bekanntlich zu der Klasse der schlimmsten cruces interpretum. Ich habe mich Serubb. S. 24 ff. faut de mieux der Deutung Wellhausens auf einen Edelstein mit sieben Facetten, der für das Diadem Serubbabels bestimmt, angeschlossen und

diese sogar auf 4, 6 ff. ausgedehnt. Warum ich letzteres fallen lassen muss, wird unten auseinandergesetzt werden. Aber auch bei 3, 9 regten sich bald wieder Bedenken gegen diese im übrigen beste aller bisherigen Deutungen. Was soll der Stein, bevor das Diadem da ist? War der Name des Kronenträgers überhaupt in einem Edelsteine des Diadems eingraviert? Vor allem aber, wird so nicht plötzlich mit v. 9 f. ganz von der Hauptperson des Gesichtes, von Josua, abgelenkt zu dem, der in diesem überhaupt nicht persönlich auftritt, zu Serubbabel?

Unter dem Druck dieser Bedenken wandte ich mich an Delitzsch in Berlin: babylonische Einflüsse sind sonst ja auch bei Sacharja überall bemerkbar, sollten sie nicht auch hier vorliegen? Es war ein glückliches Zusammentreffen, dass gerade in den Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft Nr. 4 S. 14 ff. die Bestallungsurkunde eines Nebopriesters zu Borsippa veröffentlicht war. Auf diese machte mich Delitzsch aufmerksam, und diesem seinem Hinweise verdanke ich die Lösung des Rätsels.

Da jene nicht überall als vorhanden vorausgesetzt werden dürfen, so entnehme ich den „Mitteilungen" folgendes. Es handelt sich um eine auf beiden Seiten stark konvexe Tafel aus hartem schwarzem Stein von $15^1/_2$ cm Breite, 22 cm Länge. Sie ist künstlerisch ausgestattet und mit einer Inschrift von 100 Zeilen versehen. Die merkwürdig scharf ausgeführten Abbildungen auf den einzelnen Seiten stellen nach der Inschrift selbst alle die Götter dar, die darüber wachen, dass nie diese Urkunde aufgehoben werden soll. „Wer immer in Zukunft König sein wird oder Grosse von ihm, wer aufstehen und Herrschaft ausüben wird, der fürchte ewiglich das Wort Nanas und Aës und zittere! Wer diese Steintafel mit einem Stein zerstören, im Feuer brennen, im Staub verscharren, ins Wasser werfen, in ein finsteres Haus, wo man nicht sehen kann, hineinbringen oder den geschriebenen Namen auslöschen und den seinigen hinschreiben wird, dessen Nachkommen mögen die Götter, soviele auf dieser Steintafel ihren Platz gefunden, vernichten."

Unter diesen Bildern nun finden wir etwa in der Mitte der schmalen oberen Kante die sieben Augen, neben Mond und Sonne offenbar eine Darstellung der sieben Planeten. Dass jene auf einer jüdischen Bestallungsurkunde verschwinden mussten, ist selbstverständlich. Dagegen kann es uns, wenn wir Sach. 4, 1—3. 10 b—14 vergleichen, schlechterdings nicht wundernehmen, dass der babylonische Einfluss wenigstens insofern noch nachgewirkt hat, dass man ruhig auf einer Bestallungsurkunde die sieben Augen anbrachte als Symbol dafür, dass Jahwe für alle Zeiten über ihre Gültigkeit wachen werde.

Die Bestallungsurkunde selbst lautet in der Hauptsache folgendermassen: „Die Göttin Nana u. s. w., deren Ausspruch unabänderlich ist, unbeugsam ihr Befehl, die gleich einem barmherzigen Vater freundlich sich zuwendet; und der Gott Aë, der Starke, Kraftvolle, der vor ihr einhergeht, der die Aufsicht führt über die Tempel, die Einkünfte festsetzt — sie sahen mit ihren heiteren

Mienen gnädig an den Nabumutakkil, Sohn des Aplu-etir und führten ihn in das Allerheiligste Nebos von Borsippa und gaben ihm zu eigen täglich so und so viel Mehl und Wein, Rind- und Schaffleisch, Fische, Vögel, Gemüse u. s. w. an allen Einkünften des Tempels Ezida, so viele deren sind, gaben sie ihm Anteil, gemäss dem Spruche der Priester, und dass die Ernennung nicht angefochten werde, siegelten sie dieselbe und händigten sie ihm ein für ewig."

Es bedarf nicht vieler Worte, um die Parallelen zwischen dieser Bestallung und der von Sach. 3 zu erkennen. Die feierliche Einführung in das Allerheiligste durch die Gottheit kann allerdings hier noch nicht ausgeführt werden, weil noch kein Tempel steht, aber sie wird in v. 7 b verheissen, die Einkünfte werden ebendort kurz zugesagt. Die Gottheit selbst siegelt die Urkunde (vgl. הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ v. 9 b; jenes geschieht eben durch Eingravierung in den Stein) und händigt sie dann dem Priester aus (נָתַתִּי לִפְנֵי v. 9 a und dazu 1 Reg. 9, 6, wo das Wort sich auch auf Urkunden bezieht; auch diese Handlung geschieht erst in der Vision, weswegen ich oben übersetzt habe „welchen ich hinlege vor" vgl. zu d. Perf. Gen. 14, 22 u. s. w., nicht wie gewöhnlich „welchen ich hingelegt habe"). Endlich folgt jener Urkunde die Aufzählung der bei der Siegelung derselben beteiligten Würdenträger. Die erste Stelle nimmt hier das Stadthaupt von Borsippa ein. Geradeso muss natürlich auf der Josuas in erster Linie der Name des Statthalters Serubbabel zu stehen kommen; daher verstehen wir's, dass v. 9 als Grund von v. 8 eingeführt wird: der als Tempelerbauer kommende neue Statthalter wird als solcher auch dem Josua gemäss göttlichen Willens die Bestallung zum Hohenpriester verschaffen.

Auf die fundamentale Verschiedenheit neben aller Verwandtschaft braucht wohl kaum aufmerksam gemacht zu werden. Der Akt von Sach. 3 bedeutet in erster Linie Freisprechung der Gemeinde von der alten Schuld, Herstellung einer entsündigten, rein vor Gott dastehenden Gemeinde vgl. v. 4 f. 9 b; von dieser sittlich-religiösen Abzweckung finden wir dort natürlich nichts. Aber ich meine, es dürfte nunmehr klar erwiesen sein, woher die äusseren Züge der Vision stammen, geradeso wie bei 4, 1 ff. u. s. w. aus Babylon, und es dürfte endlich jene alte crux interpretum beseitigt sein, indem wir jetzt selbst noch einen ähnlichen Stein mit sieben Augen besitzen, wie Sacharja ihn dem Josua in der Vision hat einhändigen lassen.

6) Eine evidente Bestätigung für die Richtigkeit unsere Auffassung von Kap. 3 und damit der Nachtgesichte überhaupt, liefert endlich 6, 9—15. Nach v. 10 und 11 erhält Sacharja folgenden Auftrag: „Nimm von der Gola, von Heldai, Tobija und Jedaja und gehe an jenem Tage in das Haus Josias ben Zephanja, in das sie gekommen sind von Babel, und nimm Gold und Silber und mache eine Krone." Dass in diesen Versen der

Text leider nicht vollständig intakt, ist sicher; das zweite וּבָאתָ muss natürlich gestrichen werden. Aber ich vermag nicht einzusehen, inwiefern nach Nowack v. 14 zeigen soll, dass das ganze Sätzchen „und komm an jenem Tage“ zu streichen sei und für das בָאתָ בֵּית ein מֵאֵת einzusetzen. Denn wenn Josia den drei anderen gastliche Aufnahme bei sich gewährt hatte, so war damit schon Grund genug vorhanden, dass auch seiner dankbar gedacht werden sollte, zumal wenn, wie wir gesehen, es sich nur um eine ideale Szene handelt. Ausserdem hat aber Nowack eben auch v. 14 erst — und zwar gewaltsam — ändern müssen; er verschluckt trotz M. T. und LXX das לְחֵן einfach und ersetzt es durch Josia. Ein Schreibversehen kann hier allerdings vorliegen, aber die Annahme ist dann doch die natürlichste, dass das ולחן einfach steht für לחן ולבן, dass also nur das ו verschoben ist. So aber werden auch hier jene drei von Josia eigenartig unterschieden.

Übrigens wird man die Möglichkeit ins Auge zu fassen haben, dass der Relativsatz in v. 10 ursprünglich hinter dem בַּיּוֹם הַהוּא stand, welches sonst einigermassen auffällig ist, und wäre dann das zweite בָאתָ aus einem ursprünglichen בוֹ verdorben. Dann wäre also zu übersetzen: nimm von —, und gehe an demselben Tage, an dem sie von Babel gekommen sein werden, in das Haus Josias und nimm u. s. w. Noch wahrscheinlicher aber ist das „welche gekommen sind aus Babel“ von seiner ursprünglichen Stelle am Schlusse von v. 10 a unpassend an den Schluss von v. 10 b geschoben von einem, der wusste, dass Josia auch — in Wirklichkeit aber lange zuvor — aus Babylon gekommen sei, und fürchtete, dies möchte ignoriert werden. Doch wir geben gerne zu, dass hier völlige Sicherheit nicht zu erlangen ist.

Als was haben wir nun die genannten Männer zu beurteilen? Man sagt fast allgemein, als Abgesandte der noch in Babylon zurückgebliebenen Gefangenen, die der Muttergemeinde Geschenke überbringen sollten. Indes stellt man sich doch wohl bei dieser Deutung die Stimmung der damaligen Juden etwas naiv vor, wenn man annimmt, dass dieselben den Gesandten in jener fieberhaft erregten Zeit etwa wieder gestattet hätten nach Babylon

zurückzukehren. Auf alle Fälle muss man an solche denken, die nun auch in Palästina bleiben wollten. Zweitens hat mit Recht Hoonacker darauf aufmerksam gemacht, dass wenn dieselben Geschenke von der babylonischen Gola überbracht hätten, dastehen müsste: nimm das Silber und das Gold, bezw. von dem Silber und dem Gold, nicht aber einfach: nimm Silber und Gold. Offenbar wird also diesen Männern aus ihrem eigenen Besitztum etwas entnommen, was übrigens v. 14 nur bestätigt. Den Überbringern von Geld, das andere gestiftet haben, wird doch kaum ein Ehrendenkmal gewidmet. Mindestens müsste man in jenem Falle in v. 10 statt des בָּאוּ ein ausdrückliches הֵבִיאוּ erwarten. Drittens steht überhaupt von einer Gesandtschaft aus Babylon kein Wort im Texte, vielmehr werden, wie das parallele מֵאֵת v. 10 zeigt, die drei Männer selbst als die Gola bezeichnet. Das einzig sichere Resultat dürfte also zunächst dies sein, dass hier drei aus Babylon heimgekehrte Männer bezw. ihre Familien genannt werden, die soeben in Jerusalem angekommen sind, wieder ansässig werden wollen und für einen religiösen Zweck steuern. Dass in v. 11 dem Sacharja der Befehl gegeben wird eine Krone, nicht Kronen anzufertigen, dürfte jetzt fast allgemein anerkannt sein, v. 12 und noch mehr v. 14 bestätigt es evident.

In v. 11 b erhält Sacharja den Auftrag, die Krone auf das Haupt des Hohenpriesters Josua zu setzen. Hier zeigt sich, wie vorsichtig man vielfach mit Konjekturen sein muss. Es galt in letzter Zeit fast als unwissenschaftlich, diesen Text einfach stehen zu lassen. Entweder man schob am Schlusse „und auf das Haupt Serubbabels“ ein oder ersetzte den Namen Josuas durch diesen oder strich endlich die ganze Vershälfte, alles nicht nur in offenbarem Widerspruch zum M. T., sondern auch zur LXX. Uns erklärt sich der Text nun wieder aufs einfachste: Josua wird die Krone aufs Haupt gesetzt als dem Vertreter der Gemeinde vgl. 3, 2 ff. Serubbabel ist überhaupt noch nicht im Lande, aber die symbolische Handlung bedeutet gerade, dass die Gemeinde der teils einstmals Zurückgebliebenen, teils mit Josua Zurückgekehrten nun ein gekröntes Haupt erhalten wird. Die folgenden Verse werden uns das bestätigen, ich möchte nur noch

darauf aufmerksam machen, dass nicht gesagt wird, Sacharja solle sich in das Haus Josuas begeben, dass dieser vielmehr auch in dem Josias zu wohnen scheint und dass wir mithin in diesem den Sitz des Konventikels von 3, 8 zu sehen hätten.

In v. 12 und 13 erfolgt nun wie in Kap. 3 die Ankündigung, dass Serubbabel ins Land kommt. Ich habe schon Serubb. S. 23 f. darauf aufmerksam gemacht, dass der Sinn des וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח in direkter Anspielung auf das זְרֻבָּבֶל nur sein kann: er wird aus seinem Boden (nicht mehr aus Babel) sprossen vgl. 2. Sam. 7, 10; Jes. 46, 7; Ez. 17, 5 f. (זֶרַע הָאָרֶץ!), auch Jes. 4, 2. v. 13 zeigt, dass das erste „und er wird den Tempel bauen" zu streichen ist. v. 13 a kündigt zunächst nachdrücklich an, dass Serubbabel den Tempel Jahwes erbauen werde. Dies וְהוּא ist neben 3, 8 das zweite Argument, welches Orelli (Theol. Litteraturblatt 1900) gegen meine Identifizierung des Zemach mit Serubbabel geltend gemacht hat: es indiziere einen Gegensatz. Jawohl, aber nicht des Zemach zu Serubbabel, sondern zu allen jetzt schon im Lande Befindlichen: er, der Zemach-Serubbabel wird es endlich sein, der den Tempel erbaut. v. 13 b verkündet ihm fürstliche Ehren, Aufrichtung des alten davidischen Thrones. In v. c ist offenkundig, wie das שְׁנֵיהֶם zeigt, ein יְהוֹשֻׁעַ ausgefallen; auch diesem werden seine Prärogative gesichert, und Friede wird zwischen beiden Machthabern proklamiert. Offenbar zittert hier noch die Befürchtung von Kollisionen nach, die den Propheten beseelte, bevor der neue Machthaber ins Land kam, die sich nunmehr aber als unbegründet erwiesen hat.

In v. 14 werden ähnlich wie 3, 8 die Spender des Metalls als „Männer des Vorzeichens" aufgefasst. Wie זִכָּרוֹן zunächst Gedächtnis, dann Gedächtniszeichen bedeutet vgl. Ex. 13, 9; Jes. 57, 8, so חֵן zunächst Gunst, dann Gunstzeichen, glückliches Omen. Handelte es sich um einen wirklichen Vorgang, so wäre selbstverständlich die Krone für Serubbabel reserviert, sie ist ein Gegenstück zu den 30 Sekeln 11, 13.

In welchem Sinne dieselbe aber Gunst- und Gedächtniszeichen für die genannten Männer sein soll, sagt erst v. 15. Es liegt eine ganz bestimmte Abzielung vor, und gehören die beiden Verse engstens zusammen. Diesen Zusammenhang hat vor allem

Keil richtig erkannt. Auch die in v. 14 befohlene Handlung hat wie die in v. 11 symbolische Bedeutung: das Niederlegen der wohl mit den Namenszügen der vier Männer versehenen Krone im Tempel ist eine Weissagung darauf, dass Ferne kommen und den Tempel Gottes bauen werden. Dass diese Auffassung des Zusammenhanges richtig ist, beweist der Umstand, dass dann erst die Worte folgen „und ihr sollt erkennen, dass Jahwe mich zu euch gesandt hat"; es muss also auch mit diesem Verse sich eine Weissagung erfüllen, und dann natürlich nur die durch Niederlegung der Krone im Tempel zum Ausdruck gekommene. Wir sahen schon, dass es sich bei den „Fernen" um exilierte Juden handelt; im Kontexte von v. 13 kann nicht zweifelhaft sein, dass aus Babylon Heimkehrende gemeint sind; die drei Männer sind Typen für eine weitere und grössere Rückkehr solcher. Ja, man wird die Frage nicht unterdrücken können, ob nicht vielleicht gerade jene drei die erste Kunde von dem Kommen Serubbabels aus Babylon mitgebracht haben, oder besser, da offenbar nur eine ganz kurze Zeit zwischen ihrer Ankunft und der Serubbabels liegt, ob sie nicht die Spitze der heimkehrenden Gola dieses gebildet haben. Sie haben die neue Bewegung, von der v. 15 redet, eingeleitet.

Obwohl wir also zugeben, dass die beiden ersten Verse immer noch nicht ganz durchsichtig sind, dürfte im übrigen nun der Abschnitt ein überraschendes Licht erhalten haben. Sein Thema ist: das Land bekommt ein gekröntes Haupt, der Davidide kehrt zurück, er wird Exilierte mit sich bringen und zusammen werden sie den Tempel bauen. Josua und Heldai samt Genossen sind Typen einer glänzenden, unmittelbar bevorstehenden Zukunft. Abermals ist der Standort Sacharjas mindestens vor dem September 520.

Bevor wir nun dazu übergehen, die geschichtlichen Resultate aus dem Nachgewiesenen zu ziehen, halten wir uns für verpflichtet, zunächst auf Grund desselben eine kurz zusammenfassende Übersicht über den wechselnden Standort zu geben, den Sacharja in seinen Nachtgesichten einnimmt. Denn weil Hoonacker die von uns unter 5) und 6) gefundenen Argumente nicht beachtete, so hat er falsch generalisierend einfach das babylo-

nische Exil als den Standort bezeichnet, ist aber infolgedessen auch zu falschen historischen Resultaten gelangt.

Dass der Zeitpunkt der Niederschrift und Veröffentlichung der Nachtgesichte wirklich, wie 1, 7 sagt, in den Februar 519 fällt, kann nicht zweifelhaft sein, obwohl wir auf Grund des Erörterten erst jetzt ganz verstehen können, wie seiner Zeit Eerdmann (Theol. Tijdschrift XXIX 1895) dazu kam, dieselben einfach in das Jahr 537 zu verlegen. Auch abgesehen von der Überschrift werden wir gleich finden, dass doch auch wieder 3, 1 ff.; 4, 6—10, 14; 6, 13 b der in derselben angegebene Zeitpunkt durchleuchtet. Die Lösung des Problems ist eine schwierigere, feinere.

1, 8—2, 17 d. i. in den drei ersten Gesichten nimmt der Prophet seinen Standort zunächst im babylonischen Exil, und zwar kurz bevor die Erlösungsstunde schlägt. Noch ist die Erde ruhig, die sehnsüchtig erwartete Völkererschütterung (vgl. Jes. 41, 5) nicht eingetreten. Der Engel erinnert Jahwe daran, dass sein Zorn nun schon 70 Jahre währe, es ist runde Zahl (vgl. das כַּמֶּה 7, 3), doch wohl von 606 an gerechnet. Der angelus interpres aber kann dem Propheten in Beantwortung jener Klage, die auch die seine ist, tröstliche Worte (vgl. Jes. 40, 1 ff.) verkünden: Jahwe eifert für Zion, wird nach Jerusalem zurückkehren, woselbst der Tempel wieder erstehen soll. Das zweite Gesicht, auf demselben Standorte empfangen, verkündet den Untergang der babylonischen Weltmacht. Das dritte proklamiert den Wiederaufbau Jerusalems, doch ohne Mauern. Hier schimmert die geschichtliche Erfahrung deutlich durch. Dass der Bau der Mauern thatsächlich nach 538 von den Nachbarn gehindert war, wird hier auch dem göttlichen Ratschlusse eingereiht. Er selbst hat gewollt, dass Jerusalem frei daliegen soll, er selbst wollte Mauer sein. So haben sich die Propheten zu der abnormen That entschlossen, mit dem Tempelbau von neuem zu beginnen, ohne die Stadt zuvor durch Mauern zu schützen. In 2, 10 ff. wird der Rahmen durchbrochen, lebhaft versetzt sich der Prophet v. 10—13 in den Augenblick zurück, da Babylon fällt und die Stunde der Erlösung für die Gefangenen schlägt. In v. 14—17 wird nochmals angekündigt, dass Jahwe nun nach Zion kommen,

von neuem Besitz von Stadt und Land nehmen will, wobei viele Völker sich Juda anschliessen. Schon hat er sich von seiner heiligen Wohnung aufgemacht, die Rückkehr beginnt.

Dass der Standort des Propheten in diesen 2 Kapiteln stellenweise direkt noch Babylon ist, ist klar. Ich glaube aber dafür sogar noch 2 äussere Argumente erbringen zu können. Ich vermute nämlich zunächst, dass Sacharja selbst uns 1, 8 noch ganz ausdrücklich sagt, dass er sich beim Empfang des ersten Gesichtes geistig in Babylon befindet. Er sieht den Reiter auf rotem Rosse stehen „zwischen den Myrten, welche in der Meerestiefe". Man sucht diesen Ort gewöhnlich in der Nähe Jerusaleins, sicher vergeblich. Die Meerestiefe ist einfach wie alle die Ausdrücke, die wir in Studie I gesammelt haben, Land der Finsternis, Wüste, Meereswüste u. s. w. allegorische Bezeichnung für das Exil, in erster Linie für das babylonische. Das zeigen manche Psalmstellen, wo wir das Wort finden vgl. Ps. 68, 23; 69, 3. 16; 88, 7 u. bes. Jona 2, 4. 5. Und was die „Myrten" anbetrifft, so erinnere ich daran, dass Israel dieselben wahrscheinlich gerade in Babylon kennen gelernt hat vgl. Jes. 41, 19 (Dillmann z. St.); 55, 13; Neh. 8, 15. Mit 2, 5 ff. haben wir uns dann offenbar den Propheten nach Jerusalem versetzt zu denken; dazu stimmt auch der Ausdruck „Land des Nordens" 2, 10. Aber v. 14—17 scheint er nochmals in Babylon zu sein. Denn — und das ist das zweite Indiz — darauf führt die Ausdrucksweise in 2, 16: Jahwe wird Juda als sein Eigentum in Besitz nehmen auf dem heiligen Lande; danach denkt der Verfasser sich ausserhalb dieses stehend.

In Kap. 3, dem vierten Gesichte, ist der Standort offenbar ein anderer. Der Prophet ist in Jerusalem, und zwar zu einer Zeit, da der Hohepriester Josua mit Genossen bereits zurückgekehrt ist, die Rückkehr Serubbabels aber erst erwartet wird. Thema des Gesichtes ist die Ankündigung der Begründung der neuen messianischen Gemeinde durch Entsündigung ihres zurückgekehrten Repräsentanten und Einsetzung desselben zum Hohenpriester über den neuen Tempel, vermittelt durch den zu diesem Zwecke aus Babylon kommenden Serubbabel.

In 4, 1—5. 10 b—14, dem fünften Gesicht, nimmt der Pro-

phet einen etwas späteren Standort ein, hier wird ein Fortschritt in der Zeit durch v. 1 auch äusserlich zum Ausdruck gebracht. Serubbabel ist bereits im Lande, er wie Josua haben ihre spezifische, gottgewollte Berufssphäre in dem neuen Gemeinwesen inne. Thema des Gesichts ist: beide stehen in gleicher Weise unter der schützenden Obhut Jahwes, des Allsehers, ja, sie sind förmlich in die Sphäre der himmlischen Geisteswesen aufgenommen. v. 6—10 a erfordern hernach eine gesonderte Besprechung.

In Kap. 5, dem sechsten und siebenten Gesicht, wird der Prophet am weitesten zurückversetzt, nämlich in die vorexilische Zeit. v. 1—4 geht eine Fluchrolle über das ganze Land hin und v. 5—11 wird die Bosheit desselben nach Babylon gebracht. Schon das letzte Moment und das sich unmittelbar daran anschliessende achte Gesicht mit der Ankündigung des Zorngerichtes über Babel hätte davor warnen müssen, diese beiden Gesichte auf eine im Jahre 519 noch zukünftige Zeit zu beziehen, ganz abgesehen davon, dass man in diesem Falle auch wieder wie in Kap. 3 irgend eine Verknüpfung der Läuterung mit dem Tempelbau erwarten würde. Der entscheidende Beweis scheint mir aber in v. 3 zu stecken, wo zu lesen ist: מִזֶּה כַּמָּה vgl. 7, 3 und zu übersetzen: denn jeder Dieb ist von jetzt an (schon) wer weiss wie lange straflos geblieben und jeder Meineidige straflos. (Vgl. zu נִקָּה 1 Sam. 26, 9; Ex. 21, 19 und zu dem rückwärts blickenden מִן Hag. 2, 15. 18. So in der Hauptsache auch Wellh. u. Now.) Kann Sacharja aber so von seinem Standorte im Jahre 519 aus sprechen? Damit hätte er sich selbst vgl. 8, 10 und Hag. 2, 15 ff. direkt widersprochen. Er ist vielmehr zurückversetzt in die vorexilische Zeit. 1, 3 ff.; 7, 7 ff. zeigen, wie sehr er sich auch sonst mit den Sünden dieser beschäftigt hat vgl. 3, 1 ff. Er sieht nun, wie das Exil als ein notwendiges Läuterungsgericht kommen musste, die ganze Gottlosigkeit musste nach Babylon geschafft werden. In Palästina sammelt sich daher jetzt die von Sünden gereinigte Gemeinde vgl. Kap. 3.

6, 1—8, das achte Gesicht, schliesst sich eng an das Vorhergehende an; der Standort ist nun abermals der exilische. Das Thema ist: das stärkste Zornesgericht wird sich über Babel

entladen, eben weil dort nun alle Bosheit angesammelt ist. In v. 9—15 endlich befindet sich der Prophet wieder in der Zeit, da bereits eine bezw. zwei Golen in Jerusalem sind; eine weitere, unter Serubbabel, die den eigentlichen Anstoss zum Tempelbau geben wird, wird noch erwartet. Die Ankündigung dieses durch den Statthalterkönig auszuführenden Werkes bildet das Thema.

So sehen wir, wie Sacharja in den Nachtgesichten hin und her geführt wird durch die letztverflossenen 20 Jahre, ja einmal, in Kap. 5, wird er noch weiter zurückversetzt. Aber, wo er auch seinen Standort erhält, immer wird von ihm aus sein Blick in die Zukunft gerichtet, sowohl in die, die jetzt (im Jahre 519) schon als Vergangenheit hinter ihm liegt, wie in die, die sich auch jetzt noch vor ihm dehnt vgl. z. B. 2, 14 ff. Daher bietet er uns nicht einfach als Weissagung dargestellte Vergangenheit, aber ebensowenig reine Weissagung, sondern engstens verknüpft er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und stellt sie dann als einen gottgewollten zukünftigen Organismus dar; das, was nun wirklich schon eingetroffen ist, gilt immer als Vorstufe und Vorzeichen des noch Ausstehenden. Das ist die Eigenart dieser 1, 8 als Nachtgesichte eingeführten Kapitel, die damit eine Vorstufe der späteren Apokalyptik bilden. Es hat sich in Exegese und Geschichtsforschung bitter gerächt, dass man das „bei der Nacht“ fast ignoriert und immer gemeint hat, man hätte es hier mit einfachen Visionen, wie die eines Jesaja, Amos oder Ezechiel waren, zu thun. Schon in dem Ausdruck liegt, dass auch die Zurückführung in die frühere Geschichte zu dem Begriffe gehört, wie die Rückerinnerung zu den Träumen.

Der Unterschied zwischen Nachtgesicht und Apokalypse ist eigentlich nur der, dass diese Jahrhunderte durchwandert, während der Seher in jenem nur einige Jahre bezw. Jahrzehnte zurückgeführt wird; ausserdem allerdings der, dass die später gebräuchliche Pseudonymität noch verschmäht, sondern klar gesagt wird, wann und von wem die Gesichte geschaut wurden. Schon oft hat man den Sacharja wegen der Eigentümlichkeit seiner Visionen (wegen des Phantastischen, Eschatologischen, der Engelspekulation und der Abhängigkeit von den alten Propheten) als den Anfänger der alttestamentlichen Apokalyptik bezeichnet. Aber

merkwürdigerweise hat man noch nie das eigentliche Wesen derselben bei ihm entdeckt, ich meine das, was Delitzsch (Daniel in Herz. R.-E.) richtig folgendermassen bezeichnet hat: ein Geschichtstableau in visionärer Gestalt, welches sich dadurch von der reinen Prophetie unterscheidet, dass es auch Vergangenes und seinem religiös-sittlichen, heilsgeschichtlichen Wesen nach Durchschautes als Grundierung des Zukünftigen in das Ganze seiner Zukunftsgemälde aufnimmt; ähnlich Stade (Geschichte II S. 212): Die Apokalyptik sieht sich veranlasst, bekannte Vergangenheit künstlich zur geweissagten zu machen. Während also, wie Gunkel (Schöpf. u. Chaos S. 186 ff.) richtig ausführt, bei den anderen Apokalypsen, den pseudonymen Geschichtsweissagungen die Absicht massgebend ist, durch solche eklatant erfüllte Weissagungen den Seher zu beglaubigen, will Sacharja durch Aufnahme derselben in seine Nachtgesichte sich selbst ein solches Certifikat verschaffen, wie ja denn auch überall bei ihm dies ängstliche Bestreben hervortritt vgl. 2, 15; 4, 9; 6, 15, der beste Beweis dafür, dass die alte Prophetie dahin ist.

Und noch auf ein anderes interessantes Moment der Verwandtschaft möchte ich hinweisen. Es ist die Sitte der späteren Apokalypsen, da, wo sie Objekte oder Personen der Gegenwart, die infolgedessen allen Zeitgenossen bekannt sind, von einem Seher der Vorzeit als zukünftig weissagen lassen, äusserlich sehr einfache, aber in Wirklichkeit gerade absichtlich geheimnisvolle Bezeichnungen und Namen zu gebrauchen wie die Stadt, der Berg, das Meer, das Weib, die Hure, das Scheusal, der Mensch u. s. w. Besonders gerne entlehnen sie diese altprophetischen Schriften vgl. die aus dem Jeremiabuche entnommenen Anspielungen eines Daniel (Böhmer: Reich Gottes und Menschensohn im B. Daniel S. 35 f.). Und die Ansätze dazu finden wir wiederum bereits beim Sacharja. Er vermeidet gerne das Wort Babylon 2, 11, er spricht lieber geheimnisvoll vom Lande des Nordens 2, 10; 6, 8 oder Sinear 5, 11; er nennt nicht den Serubbabel, wo er von ihm als einem noch Zukünftigen spricht, sondern er spricht von dem „Spross“ 3, 8; 6, 12, einer Bezeichnung, die er ebenfalls dem Jeremiabuche 23, 5 entnommen hat. Wir können von Glück sagen, dass er uns in dem Ab-

schnitt 4, 6—10 selbst deutlich gesagt hat, wen er meint, dass er die geheimnisvolle Redeweise noch nicht so konsequent durchführt, wie es nachher Sitte geworden ist. Sonst würde man wohl bis auf den heutigen Tag noch nicht hinter das Geheimnis gekommen sein, wen er eigentlich an jenen beiden Stellen gemeint. Thatsächlich haben infolgedessen ja auch Jahrhunderte geglaubt, er rede von einem zukünftigen Messias, und wir haben gesehen, dass noch heutzutage manche Forscher, weil das apokalyptische Wesen der Nachtgesichte nicht durchschaut war, daran unter Annahme eines heillosen Selbstwiderspruches bei Sacharja festhalten. Nunmehr dürfte aber der Schleier von dem Geheimnis definitiv gehoben sein.

So ist es denn, ganz abgesehen von dem eminent wichtigen Resultate für das uns hier speziell beschäftigende Problem von hohem Interesse, dass wir bei dieser Gelegenheit, ich möchte sagen, Zeugen der Geburtsstunde der alttestamentlichen Apokalyptik werden, jener Erscheinung, die nun in den Jahrhunderten der Geschichte der jüdischen Gemeinde eine so grosse Rolle spielen sollte. Wir sehen nun erst klar, dass dieselbe ein integrierender Faktor des Judentums überhaupt, dass sie nicht erst ein Produkt der makkabäischen Zeit ist.

E x k u r s: Es erübrigt zum Schlusse noch eine gesonderte Besprechung von 4, 6 - 10a, eines Abschnittes, der zu den schwierigsten in 1, 7—6, 15 gehört, der sich auch eigenartig von der Umgebung unterscheidet und den wir deswegen bis jetzt absichtlich zurückgestellt haben. Schon die Stellung desselben ist eine unsichere.

Bereits seit längerem ist erkannt, dass der gegenwärtige Platz unmöglich der originale ist. Jetzt sprengt der Abschnitt das fünfte Gesicht in einfach unerträglicher Weise. v. 10 b ist unmittelbar die Antwort auf die Frage in v. 5, während v. 6—10 a gar nichts mit derselben zu thun haben. Ich habe Serubb. S. 25 f. die Vermutung ausgesprochen, dass der Abschnitt von Hause aus zwischen 3, 9 und 10 stand. Dabei liess ich mich leiten von der durch Wellhausen angeregten Anschauung, der Stein von v. 9 sei ein Edelstein für die Krone von Kap. 6; ich suchte dieselbe konsequent weiterzuführen. Dieser Vermutung haben wir nun aber selbst bereits den Boden entzogen durch eine richtigere Deutung von 3, 9 und durch Nachweis des geschlossenen Zusammenhanges zwischen 3, 9 und 10. Ausserdem sprechen gegen unsere damalige Auffassung besonders folgende zwei Argumente: a) Die Deutung von 4, 7 b auf das Herausführen des Edelsteines zum Kopfe ist unnatürlich, da

jener allein nicht herausgeführt wird und ausserdem statt des הוֹצִיא ein anderes Verb erwartet würde. b) 4, 10 b muss doch zu dem Gesichte von Kap. 4 gehören, da man in erster Linie eine Erklärung der sieben Leuchten erwartet, kann sich also nicht auf den Stein von 3, 9 beziehen, so gewiss auch ein sachlicher Zusammenhang besteht, indem beide Male ein (babylonisches) Symbol für den Allseher vorliegt.

Welches ist aber dann der ursprüngliche Platz des Abschnittes? Wellhausen, Nowack u. a. stellen ihn unmittelbar hinter Kap. 4. Aber dagegen ist geltend zu machen, dass 5, 2, wo der angelus interpres redend eingeführt wird, ohne aber genannt zu werden, uns zu der Annahme zwingt, dass er unmittelbar zuvor auch geredet habe, was 4, 6—10 a nicht geschieht, m. a. W., dass von jeher sich 5, 1 unmittelbar an 4, 14 anschloss. Dann bliebe nur noch der Platz zwischen Kap. 3 und 4 übrig. Sachlich wäre dagegen nichts einzuwenden, 4, 6—10 a würde sich inhaltlich vorzüglich an Kap. 3 nach unserer Deutung anlehnen; der nun im Lande vorausgesetzte Serubbabel erhält seine auf den Tempelbau bezügliche Verheissung, der in Kap. 3 als der Zweck seines Kommens hingestellt war, und 4, 14 würde daher passend auf die beiden Ölssöhne hingeblickt. Dennoch habe ich hiergegen das formale Bedenken: wie kommt dann der Abschnitt an seinen jetzigen ganz verfehlten Platz?

Und so werden wir auf die Vermutung hingedrängt, dass er sich von Hause aus gar nicht in dem fortlaufenden Texte befunden hat, sondern an den Rand, und zwar wohl auf den unteren der Rolle geschrieben war. In dem ursprünglichen Gesichte von Kap. 3 ist Serubbabel ja noch gar nicht im Lande gegenwärtig, und visionär geschaut hat Sacharja in Bezug auf seinen Bau nichts, aber seinen göttlichen Auftrag und seine Verheissung sollte doch auch er bei der Publizierung des Gesichtes direkt empfangen. Daher dürfte Sacharja gleich bei der ersten Niederschrift von Kap. 3 und 4 diesen Passus am Rande nachgetragen haben. Diese Vermutung wird noch dadurch bestätigt, dass in 4, 6—10 a von dem angelus interpres überhaupt nichts zu bemerken ist und dies eben, weil überhaupt nichts gesehen, sondern nur gehört wird. Besteht insofern eine nähere Verwandtschaft mit 6, 9—15, so ist doch der Unterschied wieder der, dass hier Sacharja wenigstens den direkten Auftrag zu einer symbolischen Handlung erhält, 4, 6 ff. aber lediglich Gottesworte. So kommt es denn auch, dass uns sonst in 1, 7—6. 15 Serubbabels apokalyptischer Name Zemach begegnet, 4, 6 ff. aber sein historischer. Die Sache ist also die: sachlich gehört dieser Abschnitt nicht zu den Nachtgesichten, Sacharja hat das, was er hier schreibt, nicht in dem visionären Zustande wie das sonstige vernommen, wohl aber gehört derselbe litterarisch zu jenen; der Prophet hat ihn gleich bei der Publizierung Kap. 3 (am Rande) beigefügt. Aber spätere Abschreiber haben den Zusammenhang nicht mehr durchschaut und den Abschnitt da untergebracht, wo das Ende der Seite der Rolle mit der Anmerkung zusammenstiess d. h. am Schlusse von 4, 5 und ihn so an falscher Stelle in den Text gezogen.

Wenden wir uns nun in Kürze der Erklärung des Abschnittes zu, um, so weit es noch geht, auch ihn fruchtbar zu machen für das uns beschäftigende historische Problem. Die eigentliche Schwierigkeit bildet auch hier die Erklärung der beiden Steine in v. 7 und 10. Handelt es sich um einen und denselben oder um zwei verschiedene? Ist der in v. 7 der Grund-, der Eck- oder der Giebelstein?

Drei Einwände habe ich gegen jede dieser drei Deutungen in ihrer bis jetzt vorgetragenen Form zu erheben: a) Dieselben setzen sich über das הָ vor אֶבֶן wie über das ־ָה an ראשׁ zu leicht hinweg. b) Das הוֹצִיא erklärt keine befriedigend; man weiss nicht: woraus? und hat nach dem Kontexte doch immer zuerst das Gefühl: aus dem Berge. c) Aber eben mit diesem Berge findet man sich zu leicht ab. Der Berg der Schwierigkeiten ist doch wohl eine zu moderne Vorstellung, die auch durch Jes. 40, 4; 49, 11 nicht gerechtfertigt ist, denn hier hat sie einen lokalen Entstehungsgrund. Die Deutung auf die Weltmacht hat allerdings in Jer. 51, 25 f. eine Analogie und muss deshalb als möglich zugegeben werden, aber vergleicht man v. 7 a mit b, so kann man sich in diesem Falle wirklich nicht dem Eindruck eines parturiunt montes etc. verschliessen.

Die Kontroverse nun, ob Grund-, Eck- oder Giebelstein, wird jetzt fast einstimmig zu gunsten des letzteren entschieden. Dabei aber kann man doch nie das Bedenken unterdrücken, dass sonst der Giebelstein gar keine Rolle bei den altisraelitischen Bauten spielt, von der wunderlichen Deutung, die sich so für v. 10 ergeben würde, wo entweder (bei der Übersetzung Bleistein) viel weniger gesagt wäre als in v. 7 oder aber (bei Identität der beiden Steine) Serubbabel als Träger des Giebelsteines erschiene, ganz abgesehen. Indes als entscheidendes Argument für diese Deutung wird immer das angeführt, dass nach v. 9 der Grundstein ja bereits gelegt sei. Diese Behauptung wird es zunächst zu prüfen gelten. Alles sonst, was uns in diesem Abschnitte begegnet, ist futurisch v. 9 b offenkundig, aber auch die Perfekta in v. 7 und 10 sind mit Recht immer für Perfecta prophetica gehalten. So bleibt als präterital nur das יִסְּדוּ v. 9 a übrig. Da wir nun von einer Untersuchung herkommen, die uns dargethan hat, dass sonst ausnahmslos in 1, 7—6, 15 die Ereignisse des Jahres 520 noch als zukünftig dargestellt werden, so werden wir besonders geneigt sein, auch hier die Frage aufzuwerfen, ob nicht auch jene eine Form futurisch gedeutet werden könne, womit dann der ganze Abschnitt sich harmonisch in den Rahmen der Nachtgesichte einfügen würde. Und thatsächlich glaube ich diese Frage bejahen zu dürfen, damit aber den richtigen Weg zur Deutung des ganzen Passus gefunden zu haben.

Allgemein hält man das יִסְּדוּ für das Perf. Piel von יָסַד. Könnte es aber nicht auch ein Imperfektum Qal sein, gebildet wie die Imperfekta von יָצַב, יָצַג, יָצַר, יָצַת, oder um eine nähere Parallele zu nennen, wie das von יָסַר Jes. 8, 11? Ich weiss wohl, dass sich mit Sicherheit jenes sonst nicht nachweisen lässt, aber das wäre doch nur beweiskräftig, wenn sonst einmal ein anders

gebildetes Imperf. Qal gebraucht wäre. Das ist aber nicht der Fall. Und nun ist zu beachten, dass beim Infin. Qal von יְסַּד 2 Chron. 31, 7 thatsächlich auch das ס geschärft ist, dass auch in Jes. 28, 16 ein Imperfektum viel mehr am Platze wäre, als das Perf. Pi., vgl. auch מוּסָּד ebendaselbst. So glaube ich dafür eintreten zu können, dass in v. 9 b erst angekündigt wird, Serubbabel würde den Grundstein zum Tempel legen, und damit erhalten wir die Möglichkeit, auch die von der Zukunft handelnde Aussage in v. 7 in der einen oder anderen Weise auf den Grundstein zu beziehen.

Allerdings nicht in der hergebrachten Weise, die eben immer an den eben genannten Mängeln krankt; ich möchte auf eine Deutung aufmerksam machen, die sich mir besonders aus einer Lektüre der babylonischen Bauinschriften ergeben hat. Schon in Kap. II § 2 haben wir gesehn, welche eminente Rolle in dem babylonischen Vorstellungskreise bei den Restaurationen von Tempeln das Auffinden des ursprünglichen Grundsteins und seiner Urkunde bildete. Ohne dies fehlte der Glaube an ein Gelingen und einen Bestand des Baues; war er aber gefunden, so herrschte Jubel und Jauchzen, es war das Orakel, dass der Bau gelingen würde. Man vgl. Keilinschr. Bibl. III 2 S. 59: „Den Tempel, der seit fernen Tagen zu Trümmerhügeln geworden war u. s. w., Marduk liess die 4 Winde ausziehn und entfernte die Erdmassen darin, so dass die Umrisse sichtbar wurden — seine alte Grundsteinurkunde suchte und las ich“ u. s. w. S. 81: „Auf Befehl seiner Herren Sin und Schamasch erhoben sich die 4 Winde, die gewaltigen Regenstürme; der Schmuck, der sich über die Stadt und jenen Tempel gelegt hatte, ward fortgerissen und Forschungen stellte er an und fand den Grundstein von Ibarra“ u. s. w. S. 85: „Zu erreichen den Grundstein von Julbar, als glückverheissendes Orakel und Orakel meiner Sendung und der Festigkeit des Königtums. Drei Jahre lang liess ich ihn suchen — es glänzten meine Mienen“ u. s. w.; S. 93: „Weise Leute suchten da, wo sich gezeigt hatte der Grundstein, und erkannten die Insignien. In einem segensreichen Monat am günstigen Tage gründete ich Ibarra“; S. 101: „Unter Jubel und Freude schichtete ich auf dem Grundstein des Assurbanipal das Fundament auf“, desgl. S. 105, 111. Der Vorgang ist jedesmal derselbe: ist der alte Grundstein in den Trümmerhügeln gefunden, so wird er herausgeholt, mit Öl gesalbt, werden Opfer dargebracht, dann wird er an seine Stelle zurückgebracht und genau auf ihm der neue mit der eigenen Namensschreibung gelegt.

Ist nun nicht wirklich die Annahme sehr naheliegend, dass die aus Babylon heimkehrenden Juden, die sicher ja auch sehr oft zu den Tempelbauten dort verwendet waren, neben anderen babylonischen Anschauungen (vgl. hierüber Gunkel, Schöpf. u. Chaos S. 122—31) auch diese Gebräuche übernommen hatten, falls dieselben nicht überhaupt altsemitisch sind? Und würde nicht eine Anspielung auf diesen Brauch hier vorzüglich in den Zusammenhang passen? Obwohl הָאֶבֶן הָרֹאשׁ mindestens geradesogut Grund-, wie Eck- oder Giebelstein bedeuten könnte (appositionelle Verbindung wie 2 Reg. 25, 18 und

ראשׁ in dem Sinne von Anfang wie Gen. 2, 10; Ez. 16, 25; Threni 2, 19; 1 Chr. 16, 7 u. s. w.), so dürfte sich doch eine ganz kleine Textänderung empfehlen, nämlich in הָאֶבֶן הָרִאשֹׁנָה vgl. 1, 4; 7. 7 ff. und zur Sache 1 Reg. 6, 37 bezw. Esra 5, 16. Wir wüssten dann, was wir unter dem grossen Berg zu verstehen hätten, den Trümmerhügel bezw. die Ruine auf dem Tempelberge, die Serubbabel vorfand. Sie sollte vor ihm zur Ebene werden. Wir verstünden nun das „Herausbringen" und verstünden vor allem auch den Jubelruf: Gunst, Gunst ihm. Gott soll seinen Segen auf das gunstverheissende Omen legen.

V. 9 würde bei unserer Deutung des יְבַדֵּר den Gedanken von v. 7 noch einmal aufnehmen und dahin weiterführen, dass Serubbabel den Tempel auch vollenden würde. V. 10 begründet das in einer Weise, bei der allerdings deutlich der historische Standort des Propheten im J. 519 durchleuchtet: „Denn wer immer den Tag kleiner Anfänge verachtet haben wird, die werden mit Freuden den Bleistein in der Hand Serubbabels sehn." Der Verfasser kennt die Gedanken des Volkes von Hag. 2, 3 ff., aber er weiss auch, dass dem Zweifeln der Fortgang des Baues folgte. Einen zwingenden Grund den Ausdruck „den Stein, das Blei" anzuzweifeln, wie ich früher selbst gethan habe, vermag ich bei dieser Deutung nicht zu ersehen. Jener ist, wie Amos 7, 7; Jes. 34, 11 (zu der Zusammenstellung vgl. auch Sach. 5, 8) zeigen, ein Gerät, das der Baumeister braucht wie beim Niederreissen, so erst recht beim Aufbauen der Mauer. Das beweist das חֹמַת אֲנָךְ an der ersten Stelle, welches man ohne Grund angezweifelt hat, der Sinn ist dort: die Mauer war mit einem Lote erbaut, war also von Hause aus gerade; nun aber ergibt die Messung mit demselben, dass überall Versackungen u. s. w. eingetreten sind. Sollte indessen doch an denselben Stein wie in v. 7 zu denken sein, was ja bei der Verwandtschaft von v. 7 b und 10 a β als das nächstliegende erscheint, so würde hier an den Grundstein als an den mit dem Insigne des Erbauers versehenen zu denken sein, und wäre zur Erklärung des Ausdrucks „der Bleistein" Job. 19, 23 f. heranzuziehn.

Ich denke, bei unserer Deutung ergibt der Passus 4, 6—10 b einen durchaus einheitlichen Sinn, lehnt sich vorzüglich an Kap. 3 an und fällt vor allem mehr in keiner Weise aus dem Rahmen der ganzen Umgebung heraus. Obwohl er kein Nachtgesicht enthält, wahrt Sacharja insofern die Eigentümlichkeit dieser, als er sich auch hier vor den September 520 stellt, das schon Geschehene mit in die Weissagung aufnimmt und von da aus die Perspektive auf das Gelingen des noch Ausstehenden eröffnet vgl. v. 9 b. Das Thema des Passus ist einfach: Serubbabel wird der Tempelgründer und -vollender.

Unsere Deutung ist ein Vorschlag, den wir zu prüfen bitten. Es sei aber zum Schlusse betont, dass das geschichtliche Ergebnis des Abschnittes ganz dasselbe bleibt, mag man nun v. 9 a präterial oder, wie wir, futurisch deuten; es bleibt nämlich dies, dass Serubbabel im Jahre 520 thatsächlich den

Grund zum Tempel gelegt hat. Denn es ist kaum zu verstehen, wenn Hoonacker glaubt, durch diesen Vers seine Ansicht stützen zu können, dass Serubbabel bereits im Jahre 538 den Tempel begründet habe. Auch wenn v. 9 a perfektisch zu übersetzen wäre, war denn nicht, nachdem nun 5 Monate seit der Gründung vergangen waren, Grund genug zu einem solchen ermutigenden Worte und zur Scheidung der beiden Thätigkeiten, Gründen und Vollenden?

§ 3. Die Ergebnisse der Nachtgesichte für die Geschichte.

Nunmehr wenden wir uns erst der letzten Aufgabe zu, der Frage: welche Resultate für die Geschichte der Restauration des Judentums ergeben sich aus Sach. 1–6? Es ist ja ohne weiteres klar, dass der Prophet nicht etwa seine Zuhörer die eigene Volksgeschichte lehren will, er verfolgt ganz andere Zwecke. Er will durch die Vorführung der letzten Geschichte als eines im voraus von Gott gewollten Organismus seine Zeitgenossen überzeugen, dass auch die Hoffnungen, die noch ausstehen, realisiert werden, dass vor allem der Tempelbau vollendet, das messianische Reich, das bereits angebrochen, weiteren Fortgang nehmen werde; zugleich soll das schon Eingetroffene das Volk von der göttlichen Mission des Propheten selbst überzeugen. Zu den eigentlichen Propheten gehört Sacharja daher nicht mehr, er schöpft eigentlich nur noch aus den Reden der vorexilischen vgl. 1, 1—7; 7, 4 ff.; 8, 14 ff. und aus der Geschichte vgl. 1, 8—6, 15. Aber er ist ein Heros im zähen Festhalten an den Erwartungen, die besonders Deuterojesaja wachgerufen; er ist davon überzeugt, das von diesem angekündigte Reich Gottes ist bereits da, ist angebrochen mit dem Falle Babels, ist aber in die Erscheinung getreten mit der Grundlegung des Tempels durch Serubbabel. Als er 1, 7—6, 15 veröffentlicht, sind bereits fünf Monate seit diesem Ereignis vergangen, jedenfalls verhältnismässig glückliche Monate, die haben ihn in seiner Gewissheit nur bestärkt. Er begegnet uns nach fast zwei Jahren wieder, und seine begeisterte Überzeugung, ein Glied des messianischen Endreichs zu sein, hält noch immer vor. Freilich will uns wohl dabei die Sorge überkommen: wie wird das enden, wann wird

die herbe Ernüchterung folgen? Doch darauf kommen wir erst in Studie III zurück.

Schöpft nun Sacharja so sehr stark aus der Geschichte, so können wir a priori erwarten, auch seine geschichtlichen Anspielungen für das uns beschäftigende Problem fruchtbar machen zu können. Und die Erwartung bestätigt sich vollauf. Wir sehen ganz von dem indirekten Zeugnis für eine Heimkehr nach 538 ab, welches die Nachtgesichte insofern liefern, als sie zeigen, wie sehr Sacharja und seine Zeitgenossen von babylonischen Vorstellungen beeinflusst, wie vertraut ihnen manche dort herrschenden Sitten geworden sind (vgl. die beiden Exkurse zu § 2, ausserdem Gunkel a. a. O.). Wir wollen nur das direkte Resultat herausstellen und können dasselbe in drei Punkte zusammenfassen.

1. Die Hypothese von Kosters erhält durch die richtig verstandenen Nachtgesichte den Todesstoss. Das hat Hoonacker mit Recht behauptet. Sach. 1, 12; 2, 10 f.; 6, 15 zeugen nicht nur nicht, wie jener meinte, gegen eine mit dem J. 538 begonnene Rückwanderung der Juden, sie sind sogar ein positives Zeugnis für dieselbe. Wenn im Jahre 519 Sacharja Gott selbst verkünden lässt, dass durch den Sturz Babylons die Befreiung und Sammlung Judas, der Neuaufbau Jerusalems beginnen würde (1, 8—2, 17), so kann unmöglich dies Ereignis in der Geschichte für Juda einfach bedeutungslos vorübergegangen sein, so muss es vielmehr für dasselbe die gewaltige Völkererschütterung gewesen sein, aus der seine Neugeburt hervorging (vgl. auch Hag. 2, 6 nach unserer Auslegung). Ausserdem wird in Kap. 3 und 6 mit dürren Worten gesagt, dass Serubbabel erst von aussen in das Land gekommen ist. Sacharja ist am allerwenigsten der Mann dazu, durch Produzierung von nichterfüllten Weissagungen den Zeitgenossen gegen sich selbst eine Waffe dafür in die Hand zu geben, dass Jahwe ihn nicht gesandt habe. Wir haben in den Nachtgesichten vielmehr das älteste authentische Zeugnis dafür, dass vor dem Jahre 519 eine bezw. mehrere Rückwanderungen aus Babylon stattgefunden haben.

Eins vermögen wir allerdings nicht mit absoluter Sicherheit zu entscheiden: ist der Fall Babels, von dem der Prophet die Neugeburt Judas ableitet, der des Jahres 539 oder des Januar 520

nach dem ersten Aufstande gegen Darius? Ersteres dürfte, auch ganz abgesehen von Deuterojesaja und Esra 5. 6 ungleich mehr für sich haben. Haggai setzt 1, 4 im Jahre 520 schon ein wiederaufgebautes und bewohntes Jerusalem voraus, nach Sach. 2, 5 ff. soll ein solches im Anschluss an jene Völkererschütterung aber erst kommen, ausserdem vgl. den Anschluss von 3, 2 an 2, 10. 16. Der Umstand, dass nicht noch klarer hervortritt, dass zwischen dem in Kap. 2 und dem in Kap. 3 Geschauten fast zwei Jahrzehnte liegen, erklärt sich ja sehr einfach aus der perspektivischen Betrachtungsweise in den Nachtgesichten vgl. unsere Deutung von Kap. 5 und 6. Sollte dies aber zutreffen, so müssen wir noch einen weiteren Schluss bezüglich des Tempelbaues ziehen. Wenn Sacharja 1, 16; 2, 14 diesen in engste Beziehung zu der Heimkehr des Jahres 538 setzt, so ist das der beste Beweis dafür, dass mit dem Anbruch der Ära dieser auch die Ära des Neubaues des Tempels begann; m. a. W., dass die göttliche, aber natürlich menschlich vermittelte Konzession zum Tempelbau im Jahre 538 ihre Wurzel haben muss. Dies wagen wir, wie gesagt, nicht mit Sicherheit, wie Hoonacker thut, zu schliessen, stellen es aber als sehr wahrscheinlich hin. Im anderen Falle wäre aus Kap. 1 und 2 bezüglich der Tempelgrundlegung des Jahres 538 weder pro noch contra etwas zu schliessen.

2. Gingen wir bis hierher in der Hauptsache mit Hoonacker zusammen, so müssen wir ihm nunmehr ebenso scharf entgegentreten. Er meint, infolge jener Fakta einfach die chronistische Darstellung von der Restauration auch aus dem Buche des Sacharja ablesen zu können. Aber dagegen erhebt dies gerade Protest, und Hoonacker hat übersehen, dass Beginn und Fortgang einer Sache zu trennen sind bezw. dass Anfang einer Bewegung und die Bewegung selbst nicht zusammenfallen.

3, 8 und 6, 12 f. zeigen, wie wir gefunden haben, evident, dass die Rückkehr nicht mit einem Male, sondern etappenweise stattgefunden hat. Drei Karawanen Heimgekehrter werden mit vollster Sicherheit unterschieden, und haben sich dieselben nach einander in Jerusalem angesiedelt: a) die Josuas und seiner Genossen 3, 2. 8 a, b) die Heldais und Genossen 6, 9, c) die Serubbabels 3, 8 b; 6, 12 f. 15. Wie lange nun freilich zwischen diesen

liegt, darüber versagt das Buch leider jede ausdrückliche Auskunft. Nur soviel ist gewiss, dass zwischen a und b, c Monate, wenn nicht lange Jahre liegen, denn die erste ist offenbar schon vollständig ansässig, als die letzte kommt, und dem Josua ist die Nachricht von dem Kommen Serubbabels neu und unerwartet; dagegen scheinen b und c unmittelbar aufeinander gefolgt zu sein. So viel geht also schon aus diesen geringen Anspielungen hervor, dass erstens Serubbabel und Josua nicht zusammen gekommen sind, wie man Esra 2, 2 bis jetzt stets verstanden hat, und dass zweitens Serubbabel nicht der Scheschbazzar von Esra 5 sein kann, der die ganze Heimkehrbewegung eröffnet und im Jahre 538 den Grundstein zum Tempel gelegt hat. Vielmehr bestätigen auch die Nachtgesichte 3, 8; 4, 9; 6, 12 nur unser bis jetzt gewonnenes Resultat, dass Serubbabel erst, nachdem Jerusalem schon eine ganze Weile besiedelt war, d. h. dann aber nach dem Zeugnis des Haggai im Jahre 520 den Grundstein zum Tempel gelegt hat.

Freilich eine Möglichkeit gäbe es nun ja noch für Hoonacker, sich der Stringenz dieser Argumentation zu entziehen: könnten nicht vielleicht Josua und Genossen solche sein, die schon vor 538 heimgekehrt, die also im Sinne von Jes. 48, 20 gehandelt hätten und deren Zug deswegen, etwa 538/37 die Heimkehr Serubbabels erst gefolgt wäre? Ich glaube aber, dass eine Fülle von Argumenten auch diese Annahme unmöglich macht.

a) Die Stellung von Kap. 3 hinter 2 führt doch immer wieder darauf, dass die Rettung Josuas und seiner Genossen aus dem Feuer des Exils und die erste Aufrichtung einer Gemeinde durch ihn erst nach dem und im Anschluss an den Fall Babels stattfand. b) War die Rückkehr eines Oberpriesters mit seinen Gefährten vor 538 überhaupt möglich? c) Dass Serubbabel erst im Jahre 520 den Grundstein zu dem Tempel, wie er hernach war, gelegt hat, kann nach unserer Argumentation aus Hag. 2 und Sach. 8 nicht mehr geleugnet werden. Dass aber derselbe Mann zweimal den Grundstein gelegt hätte, wäre unnatürlich und hätte beim zweiten Male wohl auch angedeutet werden müssen. d) Konnte diese Grundsteinlegung Serubbabels so eminente Hoffnungen erwecken, wie nach Hag. 2, 15—19. 20 ff. 6 ff.; Sach.

4, 6—10; 8, 11 ff. 1—8 geschah, wenn demselben Manne zuvor schon eine solche jämmerlich misslungen war? Konnte Sacharja im Jahre 519 so die Ankunft des neuen Tempelerbauers verkünden, wie er es 3, 8 f.; 6, 12 f. thut, wenn er nun schon aus der Geschichte wusste, dass derselbe 18 Jahre einfach erfolglos gearbeitet hatte? So konnte doch vielmehr von Serubbabel nur gesprochen werden, wenn er sich noch im ersten glücklichen Zuge der Arbeit befand, d. h. aber bei der engen Verbindung von Ins Land kommen und Tempelerbauen 3, 8 f.; 6, 12, wenn er erst kurz vor Sept. 520 ins Land gekommen war. e) Dieser unser Schluss bestätigt in überraschender Weise eine Hypothese, die wir Serubb. S. 12 f. 158 f. aufgestellt hatten. Daselbst schlossen wir aus 2 Reg. 25, 27 ff., dass Schealthiel frühstens im Jahre 560, dementsprechend aber sein Sohn Serubbabel frühstens kurz vor 540 könne geboren sein. Ist damit ohne weiteres die Auffassung erledigt, als habe er etwa im Jahre 538 gefangene Juden heimführen können, so wird es vielmehr höchst wahrscheinlich, dass er überhaupt erst kurz vor 520, wo er ca. 20 Jahre alt war, als Statthalter nach Jerusalem gekommen ist. f) Ob eine Erinnerung hieran noch in Esra 3—5, wonach erst Darius ihm die Statthalterwürde übertragen hat, steckt, lasse ich hier noch dahingestellt. Aber die beste Bestätigung für die Richtigkeit unserer Annahme ist die, dass wir nun erst ganz verstehen, woher der plötzliche Aufschwung zum Tempelbau im Jahre 520 gekommen ist, was mehr noch als die Aufstände im Perserreiche im allgemeinen die Propheten bestimmt hat, mit aller Energie hervorzutreten: der Davidide, auf den sich die Hoffnungen weiter Volkskreise konzentrierten, war soeben in das Land gekommen. Ja, ich wage sogar als Vermutung anzudeuten, dass seine Rückkehr, die neuerliche Heimkehr einer grösseren jüdischen Gola irgendwie in direktem Zusammenhang steht mit dem ersten Aufstande Babylons unter Nidintubel bezw. seiner Niederwerfung im Januar 520. Die kühnen Hoffnungen Haggais 2, 20—23 wären dann vielleicht nur eine Fortwirkung der Gedanken, mit denen der davidische Prinz in das Land gekommen: hier nun selbständig den Thron seiner Väter wieder aufzurichten vgl. Sach. 6, 13. (Vgl. weiteres in Studie III.)

Exkurs: Ich gestatte mir, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, dass wahrscheinlich noch ein anderer Abschnitt in der prophetischen Litteratur sich auf die Wirren von 521/20 in Babylon bezieht, ich meine Jer. 50. 51. Bezüglich dieses hat Budde im Jahre 1878 (Jahrb. f. deutsche Theol. XXIII. S. 428 ff.. 529 ff.) eine sehr gründliche Untersuchung veröffentlicht. Das Resultat war dies, dass die beiden Kapitel unmöglich von Jeremia stammten, vielmehr von einem Manne des 5. oder 4. Jahrhunderts, der, veranlasst durch die authentische Erzählung 51, 59—64, hier dem Propheten künstlich aus Deuterojesaja, Jes. 13 etc. und dem echten Jeremiabuche zusammengestoppelte Weissagungen wider Babel in den Mund legte. Während diese Ansicht im allgemeinen jetzt noch die herrschende ist, hat sich doch z. B. schon Tiele (Bab.-assyr. Geschichte II 481) gegen sie erklärt, einmal wegen der speziellen und zutreffenden Nennung der Völkernamen und zweitens, weil sich das hier Geweissagte im Jahre 539 alles nicht erfüllt hätte, was doch ein Mann des 5./4. Jahrhunderts hätte wissen müssen. Er verlegte deswegen die Kapitel unmittelbar vor 539. So gewiss nun jene Argumente nicht einfach bei Seite zu schieben sind, so unmöglich ist doch diese Datierung Tieles, denn ihr gegenüber bleibt der Nachweis Buddes in voller Kraft, dass der Verfasser sich bereits eng an Jes. 13 und 40—55 anlehnt. Dann bleibt aber kein Raum für eine Niederschrift, die noch vor der Einnahme Babels stattgefunden.

Anderseits aber hat neuerdings besonders Giesebrecht sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Erzählung 51, 59—64 eine spätere Legende sei, damit aber ist einer rein gelehrten Abfassung von Kap. 50. 51, wie Budde sie vertrat, der eigentliche Entstehungsgrund entzogen.

Und so taucht jetzt von neuem energisch die Frage auf, ob es nicht möglich ist, dieselben aus einem wirklich historischen Anlass zu erklären. Ich meine, a priori müsste jeder hierzu geneigter sein. Führt nicht wirklich die Lebhaftigkeit und Glut der Schilderung, die Rachsucht, von der beide Kapitel getragen sind, auf einen realen geschichtlichen Boden? sind sie, wenn es sich um ein Phantasieerzeugnis handelt, psychologisch zu erklären? Nun ist gewiss, der Verfasser hat seinen Sitz in Jerusalem 51, 6. 45 etc., nach Babels Fall 539 muss er geschrieben haben wegen der Entlehnungen aus Deuterojesaja; dennoch steht die Stadt zu seiner Zeit in fast ungebrochener Kraft, hat sogar einen eigenen König 50, 43; 51, 31 etc.; die Feinde sind wieder die Meder 50, 41; 51, 11.

Diese Situation trifft nur zu auf die Zeit der babylonischen Aufstände unter Nidintubel und Nebukadnezar III. 521/20. Auch Einzelheiten passen dann; ich erinnere an „Doppelempörung“ 50, 21, an 51, 46: „Es verzage euer Herz ja nicht, dass ihr euch fürchtet bei dem Gerüchte, das im Lande kund wird, und wenn in dem Jahre dies Gerücht sich verbreitet und im andern jenes Gerücht, und Gewaltthat im Lande und ein Machthaber wider den andern.“ Erwartet man eine solche Schilderung in einem Kunstprodukte? Budde hat S. 562 auf Jer. 10, 20 ff.; Ez. 7, 24 ff.; 21, 12 ff. als Grundstellen

verwiesen, aber gerade von dem Wechsel bezw. Widerspruch der Gerüchte über neue Machthaber findet man hier nichts. Unter allen prophetischen Büchern dürften trotz der vollständig verschiedenen Tendenz die des Haggai und Sacharja den Kapiteln am nächsten verwandt sein vgl. 51, 33 mit Hag. 2, 7; 50, 46 mit Hag. 2, 6; 51, 46 mit Hag. 2, 22; 50, 23 mit Sach. 2, 4; 50, 8 mit Sach. 2, 10; 50, 20 mit Sach. 3, 10 u. s. w. Das sind keine Entlehnungen, sondern zeitgenössische Verwandtschaften. Wie sehr aber um 520 die Propheten sich an die Schriften der älteren gehalten haben, dafür liefert uns gerade das Buch Sacharjas den eklatanten Beweis vgl. 1, 4 ff.; 7, 7 ff.; 8, 1—8.

Trifft diese unsere Datierung aber zu, so haben wir in Jer. 50. 51 einen neuen Beleg dafür, dass die Aufstände Babylons gegen Darius bezw. ihre Niederwerfungen von einer neuerlichen Heimkehr Exilierter begleitet waren vgl. 50, 4. 28. 33; 51, 10. 45.

3. Wir sind mit den letzten Bemerkungen schon von der Polemik gegen Hoonacker zur Aufstellung des positiven Thatbestandes übergegangen. Derselbe liegt in der Mitte zwischen Kosters und Hoonacker. Die Fakta, die sich aus den Nachtgesichten ergeben, sind folgende.

Mit dem Falle Babylons hat die Befreiung und Heimkehr der Juden sowie der Neuaufbau Jerusalems begonnen 1, 14. 16 b. 17; 2, 10. 16; 3, 2; zu gleicher Zeit ist auch der Tempelbau ins Auge gefasst und die Konzession zu ihm gegeben 1, 16 a; 2, 16. Desgleichen muss der Gedanke an einen Mauerbau damals aufgetaucht sein, doch hat sich derselbe als nicht von Gott gewollt erwiesen 2, 5—9. Die Heimkehr hat sich in mehreren Stadien vollzogen, Sacharja erwähnt gelegentlich 3 Staffeln: bei der ersten sind Josua und Genossen gewesen 3, 2. 8 a, eine andere bildeten Heldai und Genossen 6, 10. Die letzte und wichtigste — ob auch die numerisch stärkste, ist nicht zu ersehen — ist die Serubbabels 3, 8; 6, 12 f. 15. Obwohl ganz Bestimmtes darüber nicht gesagt wird, kann mit hoher Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, dass diejenige, bei der Josua etc. sich befanden, gleich nach dem Edikte des Cyrus heimgekehrt ist (vgl. 3, 2 mit 2, 10 f.), fast mit Sicherheit, dass die Serubbabels kurz vor oder im Jahre 520 angelangt ist. Die Heldais liegt zwischen beiden, doch offenbar kurz vor der letzten; ja vielleicht ist sie gar nicht einmal selbständig gewesen, sondern hat die Spitze der Karawane Serubbabels gebildet. Sacharja selbst dürfte bei der ersten ge-

wesen sein. Ob und wieviele Heimzüge ausserdem etwa noch stattgefunden haben, erfahren wir aus seinen Anspielungen nicht.

Mit diesen Ergebnissen harmoniert ausgezeichnet, was wir Haggai und Sach. 7; 8 entnommen haben: die Zeit zwischen 538 und 520 war trotz allem eine Unglückszeit; wohl waren Jerusalem und das Land schon wieder von Heimgekehrten besiedelt, wohl fand der Kult wieder auf dem Tempelberge statt, aber Enttäuschung gab's über Enttäuschung — schlechte Ernten und Befehdungen seitens der Nachbarn. Man fühlte sich trotz der Ereignisse des Jahres 538 noch nicht von der Sonne der göttlichen Gnade beschienen, so hatte man auch den Tempelbau ganz liegen lassen. Erst kurz vor oder im Jahre 520 kam der Erretter in der Not, der Davidide mit neuem Zuzug; seitdem er, unterstützt von den anfeuernden Reden der Propheten im September d. J. den Grundstein zum neuen Tempel gelegt, seitdem durch ihn offiziell Josua zum Hohenpriester für die neue Gemeinde bestellt war 3, 8 ff., was Esra 2, 63 noch als zukünftig erwartet wird, da wussten die Propheten, dass der göttliche Zorn ganz geschwunden war, da fühlten sie die langersehnte messianische Zeit anbrechen.

Dass Sacharja uns in 2, 5 ff. ein indirektes Zeugnis für die Historizität des Berichtes von Esra 4, 8—23 liefert, haben wir schon gesehen. Der (vorläufige) Verzicht Serubbabels auf einen Mauerbau, zu dem ihn hiernach die Propheten bestimmt haben, macht es gerade verständlich, dass nun in seinen Tagen keinerlei Störung des Tempelbaues seitens der unmittelbaren Nachbarn stattfand, denn gegen einen solchen hatten dieselben, wie wir schon in I § 3 und 4 sahen, nichts einzuwenden, im Gegenteile, sie waren eher geneigt, ihn zu fördern. Eine Tempelgrundlegung durch Scheschbazzar, von der Esra 5, 14—16 erzählt, erwähnt Sacharja in den Nachtgesichten allerdings ausdrücklich nicht.[1]) Aber, dass das hier ganz natürlich ist, wird sich nicht leugnen lassen. Man hatte ja die vollständige Wertlosigkeit der ersten

[1]) Auszunehmen wäre höchstens 4, 7 nach unserer Deutung; doch könnte man hier ja auch an den Grundstein Salomos, nicht den Scheschbazzars denken.

Grundsteinlegung erfahren, und angesichts der zweiten, zu der Gott Ja und Amen gesagt hatte, verschwand sie vollständig aus dem Gesichtskreise. Und doch ist ein Moment in den Nachtgesichten vorhanden, welches auch jene Nachricht wenigstens indirekt bestätigt, es ist 1, 16 vgl. 2, 14. Wenn Sacharja hier, im Jahre 519, den göttlichen Willen, dass der Tempel wieder erbaut werden solle, bereits im Momente des Zusammenbruchs des babylonischen Reiches ergehen lässt, so ist das, wie bereits oben geschlossen, doch nur so zu erklären, dass damals wirklich die Konzession dazu gegeben ist; wenn aber das, so sind selbstverständlich auch irgend welche Anstalten zur Realisierung gemacht, mochten dieselben auch hernach keinerlei Erfolg und Fortgang finden. Ja, die Darstellung Sacharjas gewinnt nun dadurch noch ein besonderes Interesse, dass er offenbar 1, 16; 2, 14; 3, 8 ff.; 4, 7 ff.; 6, 12 f. als Äusserungen eines und desselben göttlichen Willens wiedergibt, dessen Vollzug mit dem Jahre 538 begonnen, der aber mit dem Jahre 520 erst zu voller Realisierung gekommen ist, m. a. W., wir haben hier dieselbe Auffassung, die uns Esra 5, 16 im Munde der Juden begegnet, und auf Grund der man, wie wir auch hier wieder sehen, mit Unrecht gegen den historischen Charakter von Esra 5 und 6 argumentiert hat. Der Gründe, die den ersten Versuch vollständig und bald ins Stocken geraten lassen konnten, sind uns ja Esra 4, 23; Hag. 2, 15 ff.; Sach. 8, 10 f. vgl. Hag. 1, 2. 9 genug gegeben; und dass eine neue Grundsteinlegung durch den neuen Tempelerbauer durchaus nötig war, haben wir II § 2 gesehen. Weiter werden wir in dieser Richtung den Nachtgesichten nichts entnehmen können; ihr apokalyptischer Charakter bringt es mit sich, dass sie uns nicht einzelne bestimmte Daten, sondern ein aus der Perspektive gezeichnetes Bild geben.

Damit schliessen wir die Untersuchung über das Buch Sacharjas ab. Wenn wir das Resultat derselben kurz zusammenfassen sollen, so können wir sagen: das Buch ergibt 1. die vollständige Haltlosigkeit der Hypothese von Kosters, 2. die Unmöglichkeit der chronistischen Darstellung, wie sie Hoonacker verteidigt, 3. das Faktum einer von 538—20 etappenweise fortgesetzten Rückkehr der Juden aus Babylon und einer Grundstein-

legung zum Tempel durch Serubbabel im Jahre 520, 4. eine indirekte Bestätigung des Berichtes von Esra 4, 7—6, 15. So dürfte dadurch, dass wir den richtigen Schlüssel zum Verständnis der Nachtgesichte gefunden haben, die Lösung des Problems der jüdischen Restauration überhaupt eine wesentliche Förderung erhalten haben.

Kapitel IV.

Nehemia 7 bezw. Esra 2.

Als vierte Quelle für die Geschichte der jüdischen Restauration kommt die Liste der Heimgekehrten in Betracht, die uns im Alten Testamente in zweifacher Gestalt begegnet. Wir können uns betreffs derselben ziemlich kurz fassen. Das ganze Material ist von Ed. Meyer S. 94—198 so vorzüglich und gründlich verarbeitet, dass nur Einzelheiten nachzutragen bezw. zu korrigieren sind. Nur in einem wichtigen Punkte müssen wir auch hier, entsprechend unseren Resultaten in Kap. I—III, von ihm abweichen, und es ist unsere Pflicht, darzuthun, wie auch diese Liste an ihrem Teile jene bestätigt.

Doch schicken wir in Kürze voraus, welche seiner Resultate wir unbedingt acceptieren. Dass der Chronist die Liste von Neh. 7 in den Memoiren Nehemias bezw. einer Darstellung, welche diese verwertete, vorgefunden und von da zugleich in den Anfang der Geschichte der Restauration nach Esra 2 versetzt hat, dürfte so gut wie allgemein anerkannt sein. Wenn Torrey S. 39 ff. die Liste selbst für ein chronistisches Produkt hält, so erklärt er nicht, wie der Chronist dazu gekommen ist, sie uns an zwei Stellen mitzuteilen, Esra 2, 40; Neh. 7, 43 reimen sich schlecht mit Esra 1, 5 etc., Esra 2, 68 interpretiert der Chronist das in Neh. 7, 70 Vorgefundene bereits, ausserdem und vor allem fallen die sämtlichen nachher Kosters gegenüber zu nennenden Argu-

mente gegen ihn noch viel schwerer ins Gewicht. Wenn einzelne Ausdrücke der Listen an die chronistische Sprachweise erinnern, so ist zu bedenken, 1. dass der Chronist seine Sprache auch nicht überall neu geschaffen hat, 2. dass, wenn einmal die Listen durch seine Hand gingen, er auch einzelne Ausdrücke ändern konnte, 3. dass sich in der Liste auch Ausdrücke finden, die der Chronist gerade nicht gebraucht wie בְּנֵי הַמְּדִינָה Neh. 7, 6 für das chronistische בְּנֵי הַגּוֹלָה, יְגֹאֲלוּ Neh. 7, 64, die עַבְדֵי שְׁלֹמֹה 7, 57.

Ernstlicher aber wird in unseren Tagen bestritten, dass Nehemia selbst die Liste bereits vorgefunden habe, m. a. W., dass sie eine authentische Quelle aus der ersten Zeit der jüdischen Restauration sei. Wellhausen hält sie zwar für etwas älter als Esra-Nehemia, aber doch nicht für eine Liste der erstmalig aus Babylon Heimgekehrten, und Kosters sieht in ihr einfach eine Aufnahme des Bestandes der Gemeinde in der Zeit Nehemias. Das Verdienst, diese ihre Annahme als irrig erwiesen zu haben, gebührt besonders Meyer. Ich halte es für überflüssig, auf diese Debatte nochmals in extenso einzugehen, fasse nur die Argumente Meyers und auch Hoonackers noch einmal zusammen und füge ihnen einige eigene Beobachtungen bei.

1) Bei den Deportationen von 597 und 86 werden etwa zusammen 40 000 Männer weggeführt, 10—15 000 nach der letzteren noch im Lande zurückgeblieben sein. Denn die erste Deportation beziffert sich nach 2 Reg. 24, 14 auf beiläufig 10 000 Mann,[1])

---

[1]) Übrigens mache ich im Anschluss an Hoon. S. 44 darauf aufmerksam, dass, wie schon die sich auf 2 Reg. 24, 15 zurückbeziehenden Suffixe von v. 17 zeigen, v. 16 Glosse eines Späteren ist. Derselbe verteilte die 10000 so, dass 2000 vom Hofstaat, 7000 Krieger und 1000 Schmiede und Künstler waren. In Wirklichkeit aber belief sich nach v. 14 schon die Zahl der Krieger allein auf 10000. Diese Annahme dürfte entschieden den Vorzug verdienen vor der jetzt herrschenden, dass v. 13 und 14 Dublette zu v. 15 und 16 seien, denn lehnt sich wirklich v. 15 passend an v. 12 und v. 17 an v. 16 an? Jer. 52, 28—30 wird, falls nicht überhaupt eine spätere Wucherung vorliegt (vgl. 2 Reg. 25 u. LXX), von solchen Gefangenen handeln, die abgesehen von jenen beiden grossen Deportationen fortgeführt wurden. Wir finden ja auch hier d. 7. und 18. Jahr Nebukadnezars und nicht wie 2 Reg. 24, 12; 25, 8 das 8. und 19. Die Zahlen von 2 Reg. 24 werden durch Ez. 36; Jes. 44, 26; 49, 18 bis 26; 48, 20; 51, 9—11; 52, 1—12; Threni 1, 1. 3; 4, 18 u. s. w. gestützt; das „Volk“ weilt in Babylon.

die zweite aber, die das ganze Volk trifft, muss ungleich stärker gewesen sein 2 Reg. 25, 11. 21. Also liegt kein Grund vor, an den Zahlenangaben von Neh. 7, 66ff. Anstoss zu nehmen.

2) Die Aufführung der Geschlechter zeigt, dass es sich nur um solche handelt, die aus dem Exil zurückgekehrt sind; die Ortsnamen sind die Heimatsorte der ins Exil fortgeführten besitzlosen Bevölkerung, nicht ihre Wohnsitze nach dem Exil. Die Liste ist vor der Zeit Esras und Nehemias aufgenommen, denn das Geschlecht Haqqos Neh. 7, 63 ist zur Zeit Esras schon als Priestergeschlecht anerkannt vgl. Neh. 3, 4. 21 und sicher Esra 8, 33. Kosters hilft sich S. 114 in dem argen Dilemma, in das er hier gerät, so: „Das Geschlecht Haqqos fungiert als ein priesterliches, ist als solches anerkannt zur Zeit des Mauerbaus und noch zur Zeit von Esras Ankunft; doch bei der Bildung der Gemeinde wird es aus irgend welchem Grunde nicht mehr als solches anerkannt; in der Zeit des Chronisten, der es unter die 24 Priesterklassen aufnimmt (1. Chron. 24, 10) hatte es aber seine Stellung wieder bekommen.“ Ich denke, hier liegt der circulus vitiosus auf der Hand. Ausserdem verweist Hoonacker S. 33 noch mit Recht darauf, dass weder Esra selbst (denn Neh. 7, 7 komme ja nach Kosters als chronistische Glosse nicht in Betracht), noch die Familie Davids, Joabs, Selomiths (Esra 8, 3. 5. 9. 10), noch die Priesterfamilien Pinehas und Ithamar (8, 2) uns in der Liste Neh. 7 begegneten, was doch sicher wäre, wenn sie ein Verzeichnis der Gemeinde in den Tagen Nehemias sei.

3) Einen positiven und unanfechtbaren Beweis aber dafür, dass es sich um eine Liste der erstmalig Heimgekehrten handelt, liefern folgende Stellen. Zunächst Neh. 7, 68f., wo das Schweigen über Rinder und Schafe im Unterschied von den Rossen, Maultieren, Kamelen und Eseln nur so erklärt werden kann, dass es sich um aus der Fremde in Karawanen Heimgekehrte handelt. Dem reiht sich 7, 61f. an. Es wäre schon geradezu eine raffinierte Fälschung, wenn gerade bei der hier aufgeführten Gruppe, die nicht ihre Familie und Geschlecht angeben kann, ob sie aus Israel stamme, sonst ganz unbekannte (babylonische vgl. Ez. 3, 15 u. s. w.) Orte angegeben werden, von denen sie heraufgezogen sei. Es ist aber umgekehrt nur selbstverständlich, dass, wenn

die 7, 6 angegebene Überschrift die Liste sachlich richtig charakterisiert, gerade bei solchen, die nicht in eins der Geschlechter eingetragen waren, genau gebucht wurde, von welchem Orte Babyloniens sie kamen, während das bei allen anderen gleichgültig wurde. Endlich, aber nicht zum mindesten, zeigt Neh. 7, 65, dass die Liste vor dem Jahre 520 muss aufgenommen sein. Denn in Kap. III § 2 u. 3 konnten wir aus Sach. 3 mit voller Sicherheit schliessen, dass Josua in jenem Jahre durch Serubbabel offiziell zum Hohenpriester muss bestellt, d. h. aber doch auch zur Handhabung von Urim und Tummim muss bevollmächtigt sein. Dieser Moment aber ist 7, 65 noch ein zukünftiger.

4) Schliesslich kommen noch einige bestätigende Argumente hinzu. Meyer hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Rechnung in der Liste noch nicht nach Dareiken, sondern nach Drachmen stattfinde, dass nach Abzug der 30000 Männer nur 12000 Frauen übrig bleiben, welcher Umstand gerade daraus erklärlich wird, dass die Ärmeren ihre Frauen in Babylon haben zurücklassen müssen. Übrigens liefert einen weiteren Beleg für diese Thatsache die Nötigung der Juden, sich Weiber aus den umwohnenden Völkern zu nehmen, deren Folgen wir in den Tagen Maleachis und Esras bemerken. Anderseits verweist Hoonacker mit Recht darauf, dass, falls die Liste Neh. 7 erst in der Zeit dieser komponiert wäre, wir sicher an Stelle der nicht gefundenen Geschlechtslisten v. 61 ff. Ehen mit auswärtigen Weibern oder dergl. als Grund des Ausschlusses erwähnt finden würden. Endlich fordert er zu einem Vergleiche auf zwischen den Gaben, die nach Neh. 10, 33—40 thatsächlich in der Zeit Nehemias gegeben wurden und denen von 7, 68 f., die auf eine Neugründung der Gemeinde hinführen.

Angesichts dieser Argumente kann man sich der Thatsache nicht verschliessen, dass die Liste die amtliche Urkunde über die aus Babylon vor der Beendigung des neuen Tempels Heimgekehrten repräsentiert. Meyer hat mit Recht auf Grund von 7, 6 (בְּנֵי הַמְּדִינָה) zugegeben, dass das Verzeichnis erst nach der Rückkehr aufgenommen ist. Näher fixiert er den Moment so: unmittelbar nach der Rückkehr, ehe die Karawane sich auflöste (S. 193). Das aber ist es, was wir nach unserer bisherigen Er-

örterung beanstanden müssen. Dieselbe hat ergeben, dass wir mehrere Karawanen unterscheiden müssen, und es gilt nun, dies Resultat auch an dieser Liste zu erproben.

Eins ist zunächst nach Kap. III vollständig sicher, Serubbabel und Josua sind nicht zusammen nach Jerusalem gekommen; danach muss also 7. 7 verstanden werden. Da beide natürlich nicht allein gekommen sind, so handelt es sich hier zunächst mindestens um zwei Karawanenführer. Nun deutet der Vers ja auch mit keinem Worte an, dass sie im selben Jahre, und noch viel weniger, dass sie etwa im zweiten Jahre des Cyrus heimgekommen wären. Nehemia hat nach 7. 5 aus der Liste nur entnommen, dass dies die בָּרִאשֹׁנָה d. h. eben die in der ersten Periode nach dem Exil Zurückgekehrten wären. Kein Mensch würde auf den Gedanken gekommen sein, dass die in der Liste Genannten alle in einem Jahre und zwar nun gerade 538 als eine Karawane müssten nach Jerusalem gekommen sein, wenn nicht der Chronist die Liste von Neh. 7 gleich hinter Esra 1 gestellt und vielleicht auch zugleich absichtlich eine Zwölfzahl der Führer hergestellt hätte; der Ausdruck „welche kamen mit" lässt den Gedanken an mehrere Züge mindestens ebenso zu. Nachdem wir nun aber bei den zwei Namen Serubbabel und Josua einen festen Anhaltepunkt gewonnen haben, taucht die Vermutung auf, dass auch einige andere in 7. 7 Genannte selbständige Karawanenführer gewesen sind. Leider hören wir sonst über dieselben kaum etwas, es müsste denn sein, dass uns zwei von ihnen Sach. 7, 2 wieder begegnen. Bilsan = Belsarezer und Raamjah = Regemmelek vgl. Encykl. Bibl. und Cheyne, D. relig. Leb. d. J. S. 10f.

Wir werfen nun zunächst die Frage auf: wie hätten wir uns in dem von uns gesetzten Falle die Enstehung der Liste zu denken? Doch einfach so, dass in Jerusalem, nachdem Scheschbazzar daselbst durch Grundsteinlegung des Tempels die Gemeinde und den Kult aufgerichtet, ein genaues Verzeichnis angelegt wurde, in das alle nun allmählich aus Babylon Heimkehrenden eingezeichnet wurden, Männer und Weiber, Sklaven und Sänger, Reittiere und die Gaben, die für den Tempelbau mitgebracht wurden. Selbstverständlich war das erste Ziel jedes Heimkeh-

renden die heilige Stadt, das religiöse Motiv war doch das am stärksten treibende. Dort, wo wieder das Zentrum des neuen Gemeinwesens sein sollte, musste sich jeder melden, dort wurden die alten Geschlechtslisten geprüft und fanden auf Grund derselben die Einzeichnungen in die neuen Gemeindelisten statt, dort wurden die Gaben abgeliefert und gebucht. Mit der Einweihung des Tempels werden jene vermutlich abgeschlossen sein. Dass Aufzeichnungen heimkehrender Golen und ihrer Gaben auch hernach noch gebräuchlich waren, zeigt Esra 8, 1 ff. Der besondere Zweck der Liste Neh. 7 wird neben dem allgemein religiös-statistischen Interesse für den Bestand der neuen Gemeinde (7, 66) der gewesen sein, eine Grundlage für die Berechnung der Verteilung der Lasten des Tempelbaues zu schaffen, der durch die Gaben v. 70—72 nur erst inauguriert war.

Spricht irgend etwas in der Liste gegen eine solche Auffassung von der Entstehung derselben? Es könnte zunächst aufgeführt werden, das es nach 7, 70 scheine, als ob nur ein tirschata heimgekehrt sei, da nur einer als Spendender genannt wird, nach unserer Auffassung aber wären doch mindestens zwei gekommen. Und Meyer statuiert S. 193 f.: es kann nur Scheschbazzar sein. Indes das dürfte kein Gegenargument sein. Möglich wäre es schon, dass in den Listen einfach eine Rubrik gewesen wäre: hatirschata, wie nach v. 71 eine solche rasche haabot, so dass die Angabe v. 70 womöglich die Gaben von noch mehreren Statthaltern enthielte. Aber, wenn man meint, die angegebene Summe an Gold, Schalen und Gewändern mache doch den Eindruck, Angabe eines aus einer Hand kommenden Geschenkes zu sein, so fragen wir, muss es sich dann um Scheschbazzar handeln? Erweckt die Schilderung Esra 5, 14—16 den Eindruck, dass dieser ausser den mitgeführten heiligen Geräten noch solche Schätze mitgebracht habe, und vor allem, wenn es sich um ihn handelte, hätten dann nicht in allererster Linie diese heiligen Geräte selbst hier aufgezählt werden müssen wie Esra 1, 9 ff., was sollen die verlorenen Sprengschalen? Ja, wären die Schätze, die v. 70—72 aufgeführt werden, gleich im Jahre 538 in Jerusalem niedergelegt (vgl. zu ihrem Wert Meyer S. 195 - 98), würde dann nicht auch der Tempelbau eher wieder energisch in An-

griff genommen sein? Wie viel wahrscheinlicher macht auch das 17jährige Stocken desselben, dass die Schätze allmählich in Jerusalem aufgesammelt vgl. Sach. 6. 10. 14, dass es in den ersten Jahren noch sehr an dem nötigen Gelde gefehlt hat, dass v. 70, falls er wirklich von dem Geschenke nur eines Statthalters handeln sollte, die Gabe Serubbabels aus dem Jahre 520 enthält!

Die Angaben 7, 70, wofür die Gaben gespendet, geben uns leider keinen näheren Aufschluss. Nur das sei hier nochmals Wellhausen u. a. gegenüber betont, erstens, wenn מְלָאכָה hier wirklich wie so oft den Kult, Gottesdienst bedeuten sollte, so ist doch nach der Höhe der Beträge der Schätze der Sinn ganz selbstverständlich: für den neu zu begründenden Kult, zu diesem gehörten doch auch Priesterkleider (wie die Geschenke von Esra 7 und 8 ebenfalls gewissermassen für eine Neubegründung bestimmt sind vgl. Serubb. S. 59 f., doch ist es sehr bezeichnend, dass wir hier von Priesterkleidern nichts finden, weil der Kult schon wieder Jahrzehnte währte). Zweitens, angesichts Hag. 1, 14; Esra 3, 9 u. s. w. wird kein Mensch die Möglichkeit leugnen können, dass sich מְלָאכָה doch speziell auf den Bau des Tempels (natürlich inklusive der Einrichtung des Kultes in ihm) beziehe, dass also der Chronist Esra 2, 68 nur richtig Neh. 7, 70 ff. interpretiert hat: für das Gotteshaus, um es aufzurichten.

Um nichts beweiskräftiger als jenes erste wären einige andere Argumente, die vielleicht genannt werden. Nicht darf man etwa auf die Angabe von Sängern und Sängerinnen in Neh. 7 hinweisen, um darzuthun, dass es sich um eine grosse Karawane handle, deren freies Gefolge, Marketender, Possenreisser u. s. w. hiermit genannt würden (so Meyer S. 192). Dass wir es 7, 44 vielmehr mit Leuten zu thun haben, die der Zunft der religiösen Sänger angehören, zeigt, abgesehen von dem Namen bene Asaph schon die Stellung derselben zwischen Leviten und Thorhütern; 7, 67 b aber beruhen die Worte wahrscheinlich auf einer Textkorruption (vgl. Köberle: Die Tempelsänger S. 32). Im übrigen könnte natürlich auch jede einzelne Karawane ihre Begleitung von Bänkelsängern etc. gehabt haben.

Endlich kann ich Meyer S. 193 nicht zugeben, die Liste müsste aufgenommen sein, ehe die Karawane sich auflöste, weil

sie 7, 73; 11, 1 f. mit den Angaben über die Ansiedlung der Bevölkerung schlösse. Erklärt sich dies nicht gerade so gut daraus, dass wir, wie 7, 6 ausdrücklich sagt, hier ein Verzeichnis derjenigen Mitglieder der Provinz vor uns haben, die aus Babylon heimgekehrt sind, und dass uns zum Schlusse angegeben wird, in welcher Weise verteilt dieselben nun im Lande wohnen, und durch welche Massregeln diese Verteilung entstanden ist. Konnte überhaupt im Jahre 538/37 die Liste so abgeschlossen werden: und so wohnten 7, 73? Damals nahmen sie doch überhaupt erst Besitz von den Wohnungen. Dies Argument beweist eher contra als pro Meyer. Aber, haben nicht früher schon Ewald und Stade, und neuerdings auch Meyer wieder (S. 99 f.) bewiesen, dass die Liste noch eine unmittelbare Fortsetzung in 11, 1. 2. 20 f. hat, und wird hier nicht gerade von der Verteilung der Wohnsitze gehandelt? Obwohl bei dieser Annahme immer das Bedenkliche bleibt, dass uns dann die Massregel, die Nehemia als Fortsetzung von 7, 4 f. getroffen, überhaupt nicht berichtet wird, lässt sich nicht leugnen, dass vieles für sie spricht. 11, 1 f. macht schlechterdings nicht den Eindruck, eine Massregel Nehemias vorstellen zu wollen, ja Neh. 3, 1 ff. 7. 16. 26; 4, 6 ist dieselbe als bereits vollzogen vorausgesetzt. Aber konnte denn nicht auch eine solche Massnahme wiederholt werden, so oft wieder ein Geschlecht in Jerusalem eintraf? Musste das Volk dazu als ein Ganzes im Jahre 538 kommen? Und zeigt 11, 20 nicht doch wieder ebenso wie 7, 73, dass, während die Liste aufgenommen wurde, das Volk schon wieder von seinen alten Wohnsitzen Besitz ergriffen hat?

Wir fragen nun aber: gibt es vielleicht Indizien, welche positiv für unsere Auffassung sprechen und damit die Kap. I—III gewonnenen Resultate direkt bestätigen? Sehen wir also von dem „die Angehörigen der Provinz“ v. 6, welches denselben entschieden günstig ist, ab, legen wir auch keinen Wert darauf, dass das Vorkommen einzelner scheinbar persischer Namen wie Bigewai 7, 7. 19 doch weit eher verständlich würde, wenn es sich um solche handelte, die erst in den Zwanzigerjahren heimgekehrt und sich unter der persischen Herrschaft umbenamt hätten, zwei Argumente scheinen mir direkt unsere Erklärung zu stützen,

nämlich zunächst v. 61—65. Jeder, der diese Verse liest, muss auf den Gedanken kommen, erstens, dass die von Tel-Melach u. s. w. für sich in Jerusalem anlangen, und zweitens, dass dort, als sie ankommen, bereits eine Stelle eingerichtet ist, an der sich jeder zu legitimieren hat. Ja, v. 65 lässt doch immer die Annahme als die nächstliegende erscheinen, dass der Kult bereits wieder im Gange ist, als sie anlangen, und dass eben nur noch kein offiziell bestallter Hohepriester da ist. Handelte es sich in dem Kapitel um eine grosse Karawane des ganzen Volkes, so wären vermutlich diese Fragen gleich in Babylon entschieden, und wer weiss, ob diese Familien dann überhaupt mitgezogen wären. So gewiss wir uns also in diesem Verse noch vor dem Jahr 520 befinden, so wenig erfahren wir aus ihm, ob die Exzellenz, die die Papiere zu prüfen hat, Scheschbazzar im Jahr 538 oder erst später oder auch ein Statthalter zwischen ihm und Serubbabel ist. Was aber von den v. 61—65 genannten Familien gilt, das kann gerade so gut von manchen der in v. 8—60 aufgeführten gelten; die waren nur in Jerusalem in der glücklichen Lage, ihre Zugehörigkeit zu Israel aktenmässig nachweisen zu können, und, sobald sie in die Geschlechtsregister eingereiht waren, wurde jede spezielle Notiz über ihren Wohnsitz in Babylonien überflüssig.

Eine zweite Bestätigung dürfte unsere Auffassung durch das sogen. 3. Esrabuch erfahren. Auch dies bietet uns die Liste von Neh. 7 als ein Ganzes 5, 7 ff., verlegt aber die Heimkehr aller hier Genannten in das zweite Jahr des Darius, 5, 6; 4, 47 ff., obwohl es nach Kap. 2 eine Heimkehr unter Cyrus auch kennt (ebenso Joseph. Antiqu. XLIII, der zuvor den Serubbabel nach Babylon zurückkehren lässt, weil er denselben mit Scheschbazzar identifiziert). Auch wenn nun wirklich der ganze Abschnitt 4, 42—5, 6 von dem Verfasser des Midrasch 3, 1—5, 6 erst sollte fingiert sein, um der in Kap. 3 und 4 erzählten Legende eine Spitze zu geben, so bliebe derselbe immer insofern noch bedeutungsvoll, als wir aus ihm ersähen, dass sich neben der chronistischen Darstellung eine Tradition im Volke erhalten hätte, nach der ausser der Heimkehr unter Cyrus auch eine solche unter Darius, und zwar unter der Führung Serubbabels stattgefunden.

Wäre die chronistische Darstellung die in den Jahren 300—100 v. Chr. allein im Volke kursierende gewesen, so wäre die erzählte Episode natürlich auch an den Hof des Cyrus verlegt, statt dessen wird jene aber durch 4, 57 mit Bewusstsein korrigiert. Eine gewisse Bestätigung unserer Resultate bietet der Abschnitt also auf alle Fälle.

Aber die Sache wird wahrscheinlich noch etwas anders liegen. Es wird meistens nicht genug beachtet, dass der Verfasser zweimal einen ganz verschiedenen Anlauf nimmt, ein Verzeichnis zu liefern, in v. 4 *τῶν ἀναβαινόντων* und in v. 7 *οἱ ἐκ τῆς Ιουδαίας ἀναβάντες ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας* u. s. w., und dass denn auch wirklich v. 4 f. der Kopf eines wesentlich anders arrangierten Verzeichnisses als v. 7 ff. geboten wird. Warum aber, so wird man doch immer fragen, hat der Verfasser, wenn es sich um eine ad hoc gemachte Fiktion handelte, nicht einfach v. 7 an v. 3 angeschlossen? Nun hat bereits Bertheau die Vermutung ausgesprochen, v. 5, 1—6 hätten ursprünglich hinter Esra 1 gestanden als ein Bericht über die Heimkehr unter Cyrus. Sehr eingehend hat Schrader (a. a. O. S. 482 ff.) ihn zu widerlegen gesucht und thatsächlich dargethan, dass diese Annahme bezüglich des ganzen Abschnittes 5, 1—6 unmöglich ist. Aber auch nur bezüglich des ganzen. v. 5 b und 6 sind offenkundig vom Verfasser des 3. Esrabuches hinzugethan, um das Kap. 3 und 4 Erzählte einzureihen, und auch in v. 1—3 hat er, wie das „Darius“ zeigt, auf alle Fälle geändert. Aber betreffs v. 4 und 5 a, denen natürlich ursprünglich weit mehr folgte, scheint mir Bertheau thatsächlich das Richtige gesehen zu haben. Denn die Frage, die Schrader aufwirft, wie dann dieser Abschnitt im hebr. Esra habe wegfallen können, erledigt sich durch die Antwort: durch Kap. 2. Der ursprüngliche Bericht von der Heimkehr unter Cyrus war Esra 1; 3 Esra 5, 4. 5 a mit dem, was darauf folgte; an diesen schob der Chronist das ursprünglich nicht dahin passende, sondern auch alle in den folgenden Jahren Heimgekehrten in sich begreifende Kap. Esra 2. Das würde er allerdings nicht haben thun können, wenn er die Aufzählung 3 Esra 5, 4 ff. erstmalig komponiert hätte. Wie nun aber, wenn er diesen Abschnitt selbst bereits in einer Quelle vorgefunden

hätte, in derselben, aus der er auch Esra 1, 7—11 schöpfte (vgl. hierüber Kap. VII)? Mit dieser Möglichkeit fällt die ganze Beweisführung Schraders. Denn dann hat entweder schon der Chronist selbst oder ein späterer Redaktor seines Buches, weil sich nun Widersprüche zwischen 3 Esra 5, 4 ff. und Esra 2, 1 ff. ergaben, jenen Abschnitt fallen lassen; der Verfasser von 3 Esra aber, weniger kritisch, wie wir auch sonst sehen, fand jenen Abschnitt entweder in der vom Chronisten benutzten Quelle oder noch bei diesem selbst vor, und verlegte ihn nun mit Esra 2 zusammen in das 2. Jahr des Darius.

Sehen wir uns nun den kleinen Passus 3 Esra 5, 4 f. etwas näher an, so fällt uns ein Doppeltes auf, nämlich a) in diesem Verzeichnis wird ausdrücklich gesagt, die Heimkehr hätte geschlechterweise zu den Stammgebieten in ihren Bezirk (*κατὰ πατριὰς αὐτῶν εἰς τὰς φυλὰς, ἐπὶ τὴν μεριδαρχίαν αὐτῶν*) stattgefunden; das ist also gerade das, was wir auf Grund ganz anderer Argumente postuliert haben. b) Diese Liste hat mit einer Aufzählung der Priester begonnen, die zuerst, um wieder an dem neuen Heiligtum zu funktionieren, heimgekehrt sein dürften. Und wiederum hat sich uns bereits ergeben, dass unter den ersten Josua mit Genossen muss heimgekehrt sein.

Nun ist ja ganz gewiss, dass man in v. 5 b weitere Priesternamen erwartet, dass also schon hier die harmonisierende bezw. korrumpierende Hand des Verfassers von 3 Esra einsetzt vgl. bes. v. 6, wie dieselbe auch schon in v. 1—3 sich bemerkbar macht. Es mag also sein, dass der zweite der aufgezählten Priester wirklich Jojakim hiess (vgl. etwa den Neh. 12, 10. 26 genannten Sohn Josuas), und dass der Verfasser diesen Namen als Haken für seine harmonisierende Glosse benutzte. Sonst wüsste ich nur die Lösung, dass er in seinem Verzeichnisse auch den Namen „Jojakim aus dem Hause Davids“ vorgefunden und in seiner Weise glossiert hat. Da nun jener auch 2, 41 für Jojachin steht, so hätten wir eine Notiz des Inhalts, dass dieser sich unter den ersten Heimgekehrten befunden hat, eine Annahme, die, wie wir schon in Kap. I sahen, durchaus nicht a limine abzuweisen ist.

Freilich, das ist ganz hypothetisch; sehr wahrscheinlich aber

ist, dass dem Verfasser von 3 Esra in 5, 1—6 noch eine andere Tradition über die Heimkehr zur Verfügung gestanden hat als uns in Neh. 7; Esra 2, und dass gerade diese mit unseren bisherigen Schlüssen zusammentrifft. Jene ganz aufzunehmen, konnte er gerade deswegen unterlassen, weil nach unserer Auffassung die Liste Esra 2 die Namen aller von 538—16 Heimgekehrten enthielt und daher sich die Namen, wenn auch in ganz anderer Reihenfolge, nur wiederholt hätten.

Damit schliessen wir diese Untersuchung ab. Auch die Liste der Heimgekehrten Neh. 7; Esra 2; 3 Esra 5 enthält einige Indizien, die unsere Auffassung von der jüdischen Restauration, wenn auch nicht beweisen, so doch bestätigen. Auf keinen Fall enthält sie irgend etwas, was derselben widerspräche. Ein Doppeltes steht fest: mögen der Chronist oder andere an dieser Liste korrigiert bezw. dieselbe erweitert haben, was zu kontrollieren uns fast jede Möglichkeit fehlt, entstanden kann sie nur sein aus einem Verzeichnis solcher, die in der ersten Periode nach dem Exil d. h. vor der Beendigung des Tempelbaues heimgekehrt sind; damit ist dieselbe ein weiteres entscheidendes Argument gegen die Hypothese von Kosters. Anderseits, die Liste selbst sagt kein Wort davon, dass das Volk als solches im zweiten Jahre des Cyrus heimgekehrt sei, wie der Chronist und im Anschlusse an ihn Meyer und Hoonacker die Restauration auffassen, vielmehr lässt sie vollen Spielraum für die Annahme mehrerer Heimzüge zwischen 538 und 16.

Kapitel V.

Die Memoiren Nehemias und Esras.

Über die Art der jüdischen Restauration von 538—16 im einzelnen erfahren wir naturgemäss aus den Memoiren Nehemias und Esras, die mindestens 70 Jahre später geschrieben sind,

nichts. Nur das Faktum, dass jene durch aus Babylon Heimgekehrte herbeigeführt ist, bestätigen auch sie. Kosters hat freilich gerade dies in Abrede gestellt; er hat behauptet, weder Nehemia noch Esra hätten bereits in Palästina eine heimgekehrte Gola vorgefunden. Ehe wir dazu übergehen, diese seine Aufstellung in Kürze zu beleuchten, möchten wir nur betonen, dass wir in einem Punkte allerdings durchaus mit ihm übereinstimmen: die erste Wirksamkeit Nehemias gehört vor die Esras; nur unter dieser Voraussetzung wird die letztere verständlich. Zur Begründung dieser Ansicht verweise ich hier nur auf Serubb. S. 49 f. Es handelt sich für uns also um die Frage: hat Nehemia und nach ihm Esra bereits ein aus Babylon heimgekehrtes Volksgros in Jerusalem vorgefunden?

§ 1. Die Memoiren Nehemias.

Kosters hat (S. 44—46) die aufgeworfene Frage in Bezug auf Nehemia aus drei Gründen verneint.

1. Neh. 1, 2 f., welche Stelle man oft für das Gegenteil verwende, beweise, dass vor Nehemia nur Nachkommen derer im Lande gewesen wären, die die Gefangenschaft in Palästina überlebt hätten: Die Worte: הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשֶּׁבִי bedeuteten entweder nach Ruth 1, 5: die von den gefangen Weggeführten Zurückgelassenen oder die von der Wegführung als Gefangene Übriggebliebenen, die derselben entkommen, also selbst nicht weggeführt sind vgl. 2 Chron. 30, 6.

Aber beide Übersetzungen sind ganz weit hergeholt auf Kosten der natürlichen. Denn im ersten Falle müsste stehen מִמֶּלֶךְ בָּבֶל oder dergl. vgl. Jer. 21, 7; Jes. 11, 11; 2 Chron. 30 6; nicht die gefangen Fortgeführten liessen die anderen zurück, sondern die Babylonier. Gegen die zweite Deutung aber ist zu sagen, dass erstens in diesem Falle nicht מִן, sondern בְּעֵת bezw. מֵעֵת oder vgl. dastehen würde, und dass zweitens שְׁבִי in den Büchern Esra und Nehemia sonst nicht die Fortführung in das Exil bedeutet, sondern den Zustand der babylonischen Gefangenschaft vgl. Neh. 7, 6; 8, 17; Esra 3, 8; 8, 35; 9, 7, auch Ps. 68, 19 (zu פְּלֵיטָה vgl. Esra 9, 8. 13. 15). Aus diesem Grunde ist

aber auch die Deutung Wellhausens abzulehnen, dass die Juden im grossen und ganzen Diaspora seien und dass nur eine Ausnahme von derselben, ein Rest, geblieben sei, nämlich die Gemeinde in Jerusalem. Denn, wie gesagt. שְׁבִי bedeutet in diesen Büchern nicht im allgemeinen die Diaspora, sondern speziell die babylonische.

Das Wort steht hier entweder wie Num. 31, 12. 19; Jes. 20, 4; Hab. 1, 9 konkret für die nach Babylon Weggeführten, also = גּוֹלָה (zu dem מִן partit. vgl. dann Deut. 3, 11). Oder es liegt eine constructio praegnans vor: sie sind aus dem Exil übrig geblieben steht für: sie sind aus dem Exil gekommen und übrig geblieben vgl. Ps. 18, 22; 22, 22; 28, 1; 73, 27 u. s. w. Jetzt, wo sie sich wieder in Jerusalem befinden, werden sie, an dem einstmaligen Volksbestande gemessen, als ein „Überrest" bezeichnet. Den besten Beweis dafür, dass eine von diesen beiden Deutungen die richtige sei, liefert Esra 9, 15, wo dieser den Ausdruck נִשְׁאַרְנוּ פְּלֵיטָה von der durch Zuzug aus Babylon verstärkten Gemeinde braucht. Da nun aber die Gola Esras zur Zeit von Neh. 1, 1 ff. noch nicht in Jerusalem ist, so liefert die Stelle einen positiven Beweis dafür, dass schon zuvor von den in Babylon Gefangenen eine פְּלֵיטָה nach Jerusalem gekommen ist und dort den Kern und Grundstock einer neuen Gemeinde gebildet hat (vgl. auch das הַנִּשְׁאָר Esra 1, 4).

2. Angesichts des Gebetes 1, 5—11 a wirft Kosters die Frage auf: „Kann man dies Gebet ungezwungen erklären, wenn die Gola, und wäre es auch nur teilweise, schon zurückgekehrt ist? Wie konnte Nehemia Gott erinnern an die Verheissung, dass er die Verstreuten sammeln werde, und ihn bitten, dass er sie erfülle, wenn die Erfüllung schon begonnen hatte?" Indes, gesetzt nur den Fall, es hätte doch vor 70—80 Jahren eine grössere Rückwanderung stattgefunden, den Heimgekehrten wäre es aber schliesslich so ergangen, wie v. 2 und 3 voraussetzen, sie wären auf einen Rest zusammengeschmolzen, will man sich dann darüber wundern, dass Nehemia hier von jener nichts erwähnt, dass ihm vielmehr gerade nun mit ganzer Wucht die Zerstreuung auf die Seele fällt, in der sich Tausende noch immer befinden, ohne der Vaterstadt helfen zu können? Übrigens haben wir hier eines

jener Gebete vor uns, die uns alles andere eher geben wollen als bestimmte geschichtliche Rückblicke; mittels der hier von Kosters befolgten Methode könnte man aus den Gebeten eines Sirach oder den salomonischen Psalmen beweisen, dass auch ein Esra nie eine Gola nach Jerusalem heimgeführt habe, denn auch jene klagen noch über die Zerstreuung.

Doch noch nicht genug hiermit; man muss den Spiess gegen Kosters umkehren. Gesetzt, es hätte nach 539 keine Heimkehr stattgefunden, wie hätte sich Nehemia auch nur einen Augenblick wundern können über die Nachricht, die Hanani ihm bringt! Wenn wirklich sich nicht inzwischen einmal eine vollständige Umwälzung zum Besseren in Jerusalem vollzogen hätte, so wäre es ja nur selbstverständlich gewesen, dass der Rest sich dort in Unglück und Schmach befand, dass Mauern und Thore zertrümmert waren. Wie erklärt sich dann psychologisch das lange Weinen und Klagen Nehemias? Von den einst Zurückgebliebenen hatten schon die Verfasser der Threni nichts anderes erwartet, ein Ezechiel und Deuterojesaja fast überhaupt keine Notiz genommen, auf sie hatte man also nie irgend welche Hoffnungen gesetzt. Woher nun diese plötzliche Exaltation?

3. Da die weiteren Argumente von Kosters S. 46 ff. sich nur gegen die Annahme richten, Nehemia solle die Gola Esras bereits vorgefunden haben, in deren Ablehnung wir durchaus mit ihm übereinstimmen, so nennen wir hier als drittes nur noch die allgemeine Behauptung auf S. 44: „In der Erzählung über die Erbauung der Mauer 1, 1—7, 5 spielt Nehemia nicht ein einziges Mal auf die Rückkehr Verbannter an; befanden sie sich in dem jüdischen Kreise, in dem Nehemia auftrat, so haben sie da nur latent bestanden.“ Wird durch diese Behauptung wirklich etwas bewiesen? Wie kann man verlangen, dass, nachdem nun die einstmals Heimgekehrten bereits 70—80 Jahre wieder in Jerusalem gewohnt haben, dieselben noch immer von den Alteingesessenen sollten geschieden sein? Waren sie denn das nun nicht inzwischen (in der dritten Generation) selbst geworden? Ganz anders steht es natürlich, wenn die soeben mit Esra Heimgekehrten schon dagewesen sein sollten. In der Beziehung können wir abermals Kosters nur zustimmen: die hätten wohl

hier und da einmal erwähnt werden müssen, vor allem in 1, 1 bis 7, 5 Esra selbst.

Es ist nun aber noch die weitere Frage zu thun, ob nicht vielleicht, abgesehen von den beiden Momenten, die wir unter 1. und 2. darthaten und abgesehen von dem in 7, 5 steckenden Beweise noch andere in den Memoiren Nehemias gefunden werden, die positiv bestätigen, dass in der ersten Periode nach dem Falle Babels eine Heimkehr Exilierter stattgefunden hat. Direkte Nachrichten darüber in den kurzen, sich nur mit der eigenen Zeitgeschichte beschäftigenden Memoiren Kap. 1—7 zu erwarten, wäre, wie schon gesagt, ein unbilliges Verlangen. Man könnte hier höchstens 8, 17 nennen, einen Vers aus dem Abschnitt Kap. 8—10, der sehr bald nach jenen geschrieben sein dürfte von einem Manne, der selbst noch die Ära Nehemias mit durchlebt hat. Hier wird von der Gemeinde der aus der Gefangenschaft Heimgekehrten gesprochen, die seit den Tagen Josuas, des Hohenpriesters (das ben Nun ist als Glosse mit Michaelis und Klostermann zu streichen vgl. Esra 3, 4 f.) das Laubhüttenfest nicht mehr gefeiert habe.

Aber ich glaube, es existieren zwei indirekte Argumente, denen die Hypothese von Kosters in keiner Weise gerecht wird. Das erste ist dies, dass Nehemia eine vollständig organisierte Gemeinde mit Hohempriester, Vorstehern u. s. w. in Jerusalem antrifft und Zustände, wie sie geradezu undenkbar sind, wenn nicht dem einstmals zurückgebliebenen niederen Volke ein neuer Lebensstrom durch aus Babylon Heimgekehrte zugeführt wäre. Ich mache nur aufmerksam auf 2, 16; 3, 1. 9. 12. 14. 26. 31; 4, 7. 13; 5, 2. 7. 8. 17; 6. 17 u. s. w. (Vgl. hierzu Meyer S. 132 bis 135.) Man muss diese vollständig organisierte Gemeinde vergleichen mit dem, was uns 2 Reg. 25, 26; Jer. 41, 16 ff.; 43, 5 ff.; Threni 2, 9; 4, 18 u. s. w. erzählt wird, um zu verstehen, dass dieselbe ohne die Annahme einer inzwischen stattgefundenen grösseren Heimkehr Gefangener zu einem vollständigen Rätsel wird. Wenn man aber, um dieses zu lösen, etwaige Rückwanderungen aus Ägypten und anderen Ländern im Laufe der verflossenen 150 Jahre postuliert und nur die einzige historisch verbürgte aus Babylon negiert, so wollen wir zwar nicht aus-

schliessen, dass auch anderswoher unausgesetzt kleine Zuzüge stattgefunden haben vgl. Neh. 5, 17, aber im übrigen heisst jenes doch in der Ferne schweifen, wo man das Gute schon besitzt, ja, ich möchte sagen, negieren aus Freude am Negieren.

Und auf das zweite indirekte Argument wurden wir schon im vorigen Kapitel geführt. Die massenhaften Ehen mit ausländischen Weibern, die Nehemia vorfand vgl. 13, 23—29 und von denen ebenso Mal. 2, 11 wie Esra Kap. 9. 10 Zeugnis ablegen, finden eine ausreichende Erklärung nur dann, wenn sich infolge einer überwiegenden Heimkehr von Männern nach 538 ein numerisches Missverhältnis der beiden Geschlechter ergeben hatte. Übrigens zeugt von diesem indirekt auch Sach. 8, 5, indem wir aus dieser Stelle ersehen, wie im Jahre 519 sich ein Mangel an Kindern in Jerusalem bemerkbar machte. Jene späteren Stellen zeigen dann, wie man diesem abzuhelfen gesucht hat.

§ 2. Die Memoiren Esras.

In den Memoiren Esras wird zunächst geradeso wie in denen Nehemias vorausgesetzt, dass jener bereits eine vollständig organisierte Gemeinde vorgefunden vgl. 7, 14; 8, 29. 33; 10, 1, nicht erst eine solche geschaffen habe; nur Reformator soll er auch nach dem Ferman Kap. 7 sein. Aber hier thun sogar zwei Stellen direkt dar, dass die Gemeinde, die er antraf, zum grössten Teile eine solche von Heimgekehrten war.

1. Zunächst wird dieselbe 9, 4 ohne weiteres als הַגּוֹלָה bezeichnet vgl. v. 2: זֶרַע הַקֹּדֶשׁ (wahrscheinlich sind die 3 letzten Worte von v. 4 a an den Schluss von v. 3 a zu setzen). Kosters freilich hat S. 96 ff. versucht, sich der Beweiskraft dieser Stelle zu entziehen, jedoch mit Argumenten, die wir nicht als stichhaltig anerkennen können. Es sind drei:

a) Aus 9, 2 ginge hervor, dass eine Absonderung von den Heiden nicht stattgefunden habe und also keine Gemeinde in dem Sinne gebildet sei, dass palästinensische Juden und zurückgekehrte Verbannte sich gegenüber der heidnischen Bevölkerung aneinander angeschlossen hätten. Den ersten Satz hat nun noch nie

jemand geleugnet, sonst wäre ja auch die ganze Aktion Esras überflüssig gewesen. Aber unverständlich ist die Schlussfolgerung, dass deswegen noch keine Heimgekehrten in Palästina sollten gewesen sein oder wenigstens Esra sie nicht sollte als haggola haben bezeichnen können. Gerade er ist es ja, der schon durch Wahl dieses Ausdrucks zu verstehen gibt, dass die einstmals Heimgekehrten sich hätten absondern müssen, dass sie aber dem, was sie sein sollten und dem Worte nach sind, nicht entsprochen haben, und dass ihnen der Synkretismus zur Sünde geworden ist. Gerade er ist, der nun für alle Zeiten dem Worte haggola erst jenen exklusiven Sinn aufgedrückt hat.

b) In 10, 16 seien die bene haggola eine Vereinigung von Israeliten, zu denen die Schuldigen nicht gehören und die, als über den letzteren stehend, über sie das Urteil fällten. Indes davon steht kein Wort im Texte. Nicht die Gola hat das Urteil über die schuldigen Israeliten zu fällen, sondern die Gola — das sind aber die Juden mit Ausnahme der wenigen v. 15 ausdrücklich Genannten — stimmt Esra zu, dass er sich die Familienhäupter zu einer Kommission sammle.

c) Kosters glaubt in dem ganzen 10. Kapitel noch die ältere Vorstellung, die scharf die Begriffe schied, nachweisen zu können. 10, 7. 8. 9. 14 trete uns das Volk unter seinen weltlichen Beamten etc. entgegen. Dagegen begegne uns 10, 1. 2—4. 5. 12. 16 eine gottesfürchtige kahal, die von jenem zu unterscheiden, die bene haggola, die mit Esra Heimgekehrten. Daraus schliesst er, dass diejenigen Stellen, in denen das ganze jüdische Volk in Palästina Gola oder Israel genannt wird, also die Ausdrücke „wegen des Vergehens der Gola“ 9, 4; 10, 6; 10, 8 b und der Name „Israel“ 9, 2; 10, 25 Werk des Redaktors seien. Aber dieser Argumentation liegen zwei arge Fehler zu Grunde. Nämlich α) so gewiss die an zweiter Stelle genannten Belege 10, 1 u. s. w. darthun, dass in Jerusalem zwei Strömungen vorhanden sind, „die die Worte des Gottes Israels fürchteten“, die nach 10, 1. 12 das ganze Volk bis auf die in v. 15 Genannten mit sich fortreissen, und diese Minorität der Protestierenden, so hat Kosters doch nicht das leiseste Indiz dafür erbracht, dass jene die mit Esra Heimgekehrten seien. β) Im Gegenteil, 10, 2—4 zeigt

ganz evident, dass die Reaktion nach der Initiative Esras gerade aus der Mitte derer hervorgeht, die schon lange im Lande sind. Kosters meint freilich, Sechanja bekenne hier nur, dass die Schuld der palästinensischen Juden auch auf der neuen Gola ruhe, ebenso wie Esra selbst in seinem Gebete 9, 6—15 die Schuld des Volkes (richtiger: der Väter) auch als seine Schuld anerkenne. Aber in 10, 2 handelt es sich garnicht um eine Schuld, sondern um eine ganz konkrete Sünde, die Sechanja auch von sich aussagt, eine Sünde, gegen die gerade Esra 9, 14 sich nachdrücklichst verwahrt hat. So stimmt denn 10, 2 durchaus mit 10, 6 überein.

Und damit fällt jede Berechtigung dafür hin, die Bezeichnung der schon im Lande Befindlichen als haggola in 9, 4 und 10, 6 als redaktionelle Zuthat anzusehen. Im Gegenteil, der Ausdruck wird gerade absichtlich von Esra gebraucht, um zu verstehen zu geben, wie schwer die Versündigung jener von Gott so sehr Begnadigten, des heiligen Samens 9, 2 ist. So bildet 9, 4 das erste positive Argument in den Memoiren Esras dafür, dass dieser eine ganze Gemeinde von Nachkommen einstmals Exilierter im Lande bereits vorgefunden hat. Er ist nur der erste gewesen, der energisch den Gedanken vertrat, dass gerade diese ihre Herkunft, ihre einstmalige Rettung aus der Knechtschaft die Pflicht der Absonderung involviere. Und diesem Gedanken hat, nachdem bei seinem ersten Versuche Kap. 10 derselbe von der Majorität prinzipiell anerkannt, die Verwirklichung aber auf die lange Bank geschoben war, der energischere Nehemia bei seiner zweiten Wirksamkeit in Jerusalem in Verbindung mit Esra zum Siege verholfen Neh. 9, 2; 10, 31; 13, 23—31.

2) Zu demselben Schlusse wie 9, 4 berechtigen uns 9, 8 f. Man deutet die Verse allerdings verschieden. v. 7 hat von der Strafe des Exils gesprochen. Worauf bezieht sich dann aber das „jetzt“ und der „kleine Augenblick neuer Lebenskraft“ v. 8? Kosters deutet (S. 107) die Ausdrücke auf die Tage Esras speziell, und thatsächlich scheint die Gegenüberstellung des הַיּוֹם הַזֶּה v. 7 mit dem וְעַתָּה v. 8 dafür zu sprechen. Und doch ist diese Deutung unmöglich. v. 8 f. bezieht sich vielmehr, obwohl auch die exilische Zeit nach v. 7 noch bis in die Ära Esras reicht,

auf die ganze Periode von 538 bis zu den Tagen Esras, die in Gegensatz gestellt zu der früheren vorexilischen und exilischen Geschichte als ein kurzer Augenblick des Aufatmens in aller Trübsal erscheint. Dieselbe Periode wird in v. 7 und 8 unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, das וְעַתָּה steht hier also überhaupt nicht, um einen temporalen, sondern einen logischen Gegensatz auszudrücken = nun aber vgl. 9, 10 und 1 Sam. 25, 26 f.; 26, 19 f.; Neh. 5, 5 u. s. w.

Das beweist folgendes: a) es wird von mehreren Königen der Perser gesprochen. b) Es wird diesen zugeschrieben, den Juden Lebenskraft verliehen zu haben, die Trümmer des Tempels wiederherzustellen. Esra fand aber nach 8, 33 f. den erbauten Tempel schon vor, er war eben, wie wir anderweitig wissen, schon unter Darius fertiggestellt. c) Ebenso wird in die jetzt währende Zeit der Begnadigung die auf die Konzession der Perser zurückgeführte Ummauerung Jerusalems eingerechnet. Auch diese fiel schon vor die Ankunft Esras. d) Wie konnte, falls die Deutung von Kosters richtig wäre, v. 7 so energisch sagen, Exil, Schmach u. s. w. dauerten noch bis auf den Tag, da Esra betet, wenn doch v. 8 f. sagen soll, mit der Heimkehr der Gola Esras sei ein Wandel eingetreten? So würde vielmehr auch Kosters von seinen eigenen Prämissen aus darauf hingedrängt, das וְעַתָּה v. 8 nicht temporal, sondern logisch zu fassen. Dann fällt aber wieder jede Berechtigung hin, die מִחְיָה, die Restauration erst mit seinen Tagen beginnen zu lassen.

Trifft vielmehr hiernach unsere Deutung zu, so kann v. 8 sich unmöglich speziell auf die Tage der Rückkehr Esras beziehen, so sehen wir, dass gerade er schon die Periode der Restauration, die Periode, da wieder ein Zeltpflock in Jerusalem stand und es dort eine פְּלֵיטָה gab, lange vor seiner Zeit hat beginnen lassen. Und da doch kaum die Konzession des Darius als unmittelbare Initiative hingestellt werden konnte, so dürfen wir weiter schliessen, dass er thatsächlich mit dem Beginne der persischen Herrschaft, mit Cyrus den Wandel hat eintreten lassen. Das war die Zeit, seitdem ein Überrest und Entronnene (v. 14 f.) sich wieder sammelten, da begann die Periode, dass trotz aller noch fortdauernden Zerstreuung Israels Augen wieder hell strahl-

ten, dass es neue Lebenskraft gewann. Sie ist noch nicht abgeschlossen, Esra steht mitten in ihr. Ich glaube, dies Gebet Esras ist ein vorzüglicher Beweis dafür, dass unsere Auffassung von der mit dem Jahr 538 begonnenen allmählichen Rückwanderung der Juden aus Babylon die richtige ist.

So haben wir gefunden, dass die Memoiren Nehemias und Esras unsere in Kap. I—IV gewonnenen Resultate nur bestätigen, dass, auch an ihnen erprobt, die Hypothese von Kosters sich nicht bewährt.

Kapitel VI.

Das Buch des sogen. Tritojesaja.

Haben wir in den vorausgehenden Kapiteln das Richtige getroffen, so haben wir damit plötzlich den Schlüssel gewonnen für das Verständnis eines Buches, hinsichtlich dessen sich eine Übereinstimmung schrittweise schon in den letzten Jahren angebahnt hat, immerhin aber noch kein vollständig sicheres Resultat erreicht ist.

Es ist das bleibende Verdienst von Duhm, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass hinter Jes. 55 ein tiefer Einschnitt in dem deuterojesajanischen Buche nachweisbar ist und dass das, was man von da an findet, Kap. 56—66 in Jerusalem geschrieben sein muss. Dieses Resultat ist durch die eingehenden Untersuchungen Cheynes (D. B. Jesaja S. 314 ff.), durch die Bemerkungen Kittels im Kommentare z. B. J. und durch zwei neuerdings erschienene kleine, aber tüchtige Abhandlungen von Gressmann (Über die in Jes. 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse) und von Littmann (Über die Abfassungszeit des Tritojesaja) nach meinem Dafürhalten zu absoluter Sicherheit erhoben. Die kurze Auseinandersetzung Königs mit Gressmann (The ex. b. S. 195—205) enthält zwar einige richtige Gegen-

bemerkungen, auf die wir hernach noch aufmerksam machen werden, zeigt aber im übrigen nur, dass betreffs solcher allgemein gehaltenen, zum Teil apokalyptischen Prophetenreden, bezüglich deren Entstehung eine bestimmte Tradition fehlt, bei einer Zergliederung in die einzelnen Bestandteile das pro und contra sich leicht die Wage zu halten scheint, dass aber der Eindruck des Ganzen entscheiden muss. Und dieser spricht nun so evident für die nachexilische Abfassung, dass dieselbe binnen kurzem allgemein anerkannt werden muss.

König geht in seiner positiven Ausführung S. 202 ff. einerseits von der in unserer ganzen Abhandlung als unzutreffend erwiesenen Auffassung aus, als ob nach der Heimkehr des Jahres 538 nicht noch fast geradeso wie bisher auf eine Sammlung der Zerstreuten, ein Ererben des Landes, ein Aufrichten der zerstörten Ruinen u. s. w. hätte gehofft werden müssen; es war eben noch nicht das „Volk“, welches wieder im Lande weilte, und vollends besass dasselbe das ganze Land noch nicht und hatte die alten Trümmerstätten, noch nicht einmal Jerusalem als Stadt wieder aufrichten können vgl. Sach. 7, 7 u. s. w. Anderseits hat auch König keine Beweisstelle erbracht, die sich mit einer bevorstehenden Heimkehr aus Babylon, mit den Sorgen und Vorbereitungen für die Reise, mit den Bedrängungen seitens der bisherigen Zwingherren beschäftigen, wie wir solche in Kap. 40 bis 55 auf Schritt und Tritt finden. Denn auch 57, 14; 61, 10 bis 12 handeln ja von der Sammlung aus aller Welt; das Panier wird für die Völker aufgesteckt, damit sie die zerstreuten Israeliten bringen; die „Thore“ sind nicht die Babels, sondern Zions. Wohl aber beschäftigen sich Kap. 56—59. 65. 66 unausgesetzt mit inneren Zuständen der Gemeinde; die einzigen äusseren Feinde, die vielleicht mit Namen genannt werden (vgl. hernach), sind die Palästina unmittelbar benachbarten Edomiter Kap. 63. Nicht das ist der springende Punkt in der Debatte, ob nicht manche von den Kap. 56—66 behandelten Fragen, Sorgen und Hoffnungen geradeso hätten in Babylon diskutiert werden können, sondern, ob es eine einzige Stelle gebe, die da zeigt, dass sie wirklich in Babylon diskutiert sind.

König glaubt allerdings in 65, 9. 20; 66, 13 sichere Hin-

weise hierauf finden zu können. Aber müsste nicht 65, 9 gerade dann „aus Babel“ und nicht „aus Jakob“ stehen? Das שְׁפֵה bezieht sich auf das südlich von Jerusalem gelegene Bergland, welches die Juden, zumal in der ganzen Ausdehnung von Westen nach Osten, von Saron bis Emek Achor, in den ersten Jahrzehnten nach 538 gerade noch nicht besassen. Konnte also nicht ein in Jerusalem Wohnender so schreiben? Es ist derselbe Gedanke wie 2 Reg. 19, 31; ein Grundstock Judas muss gerade schon wieder in der Heimat sein. Bezieht sich weiter das שָׁם 65, 20 nicht einfach auf das „in Jerusalem“ 65, 19 zurück? Und ist 66, 13 nicht eine Anrede an alle noch in der Diaspora zerstreuten Glieder vgl. 60, 4, so dass naturgemäss in einer Ansprache an sie „in Jerusalem“ stehen muss? Diese direkte Anrede ist vorbereitet, durch v. 12, wo allerdings, da das יֹנַקְתָּם die Struktur des Satzes stört, v. 12 b nach LXX zu emendieren ist in: יֹנַקְתָּם תִּנָּשֵׂא (dies in kollektivem Sinne vgl. Ps. 80, 12; Job. 8, 16; 14, 7; 15, 30; Ez. 17, 22; Hos. 14, 7), so dass Duhm richtig übersetzt: ihre Säuglinge werden auf der Hüfte getragen und auf den Knien geliebkost. Der Ausdruck erklärt sich aus 49, 22 f. Das תִּנָּשֵׂאוּ wird stehen, um beide Lesarten תִּנָּשֵׂא und יִנָּשְׂאוּ als möglich zu bezeichnen.

Anderseits dürfte es König nicht gelungen sein, die Beweiskraft der Stellen aufzuheben, die positiv zeigen, dass schon eine Rückkehr hinter dem Verfasser liegt und er sich in Jerusalem befindet. Als solche betrachte ich vor allem 56, 8 b; 57, 5 ff.; 57, 19 (vgl. 6, 15); 58, 6; 60, 3 ff., wo sicher der Standort Jerusalem ist, so dass das קוּמִי v. 1 sich nur auf das Erheben aus dem Unglück bezieht, 60, 17 f., wo doch ganz sicher Jerusalem schon bewohnt und angebaut ist; 62, 8, wonach das Land bereits bebaut wird; 64, 9 f., wo unmöglich an dem Cyrusedikt hätte vorübergegangen werden können, falls dies soeben publiziert war; 66, 1 ff., die bei babylonischer Herkunft absurd werden; 66, 6, wo unmittelbare Nähe beim Zion vorausgesetzt ist; 66, 7—9, wo Fragen aufgeworfen werden, die nur einen Sinn haben, wenn Jerusalem einen allerdings ganz kleinen Teil seiner Bewohner bereits zurückerhalten hatte; endlich 66, 24, wo wieder der jerusalemische Standort offenkundig ist.

Wie gesagt, diese Kontroverse halte ich jetzt, wie übrigens schon Serubbabel S. 78 ff., 147 f., definitiv für entschieden: Jes. 56—66 sind nach 538 in Jerusalem geschrieben. Aber nun taucht ein weiteres Problem auf: können wir nicht die Entstehungszeit der Kapitel näher bestimmen? Freilich möchte ich vorausschicken, dass, mögen wir uns bezüglich dieser Frage nun entscheiden, wie wir wollen, das Buch abermals als ein vernichtendes Moment gegen die Hypothese von Kosters in die Wagschale fällt. Man muss folgendes beachten. Auf alle Fälle ist jenes in tiefgreifendster Weise von dem Buche Deuterojesajas beeinflusst. Eine derartige Beeinflussung wäre nun zwar in moderner Zeit denkbar auf dem Wege, dass dieses von Babylon nach Jerusalem geschickt wäre. Ein solcher Prozess ist aber in antiker Zeit undenkbar. Jes. 56—66 nämlich legt Zeugnis davon ab, dass nicht nur ein Mann aus dem deuterojesajanischen Buche geschöpft, sondern dass dasselbe vielmehr eine ganze Gemeinde in Jerusalem erzeugt hat. Sie nennen sich die Demütigen, die Erwählten, die Knechte Jahwes u. s. w., sie haben sich ganz die Hoffnungen und religiösen Anschauungen eines Deuterojesaja zu eigen gemacht, sie fühlen sich in schroffem Gegensatz stehend zu vielen Volksgenossen. Solche Gemeinden aber werden im Altertum nicht durch ein Buch allein geschaffen, das Deuteronomium wäre ohne einen Josia, der Priesterkodex ohne einen Esra und Nehemia bedeutungslos geblieben. Aus den einstmals im Lande Zurückgebliebenen kann diese Gemeinde natürlich noch viel weniger hervorgegangen sein. Auch durch Esras Gola kann sie nicht entstanden sein, da sie — darin sind alle einig — schon vor dieser existiert. Also muss schon vor jenem der deuterojesajanische Geistesstrom, vermittelt durch einige Anhänger des grossen Propheten, wenn nicht durch ihn selbst, sich aus Babylon unter die einstmals Zurückgebliebenen ergossen haben, d. h. jene bezw. jener müssen vor der Entstehung unseres Buches nach Jerusalem heimgekehrt sein und dort einen innergemeindlichen Gegensatz hervorgerufen haben, von dem die Zurückgebliebenen zuvor nichts wussten.

Wann aber können wir nun das Hereinbrechen dieses Geistesstromes konstatieren? wann ist die sogen. tritojesajanische Schrift

entstanden? Duhm, der Begründer der neuen Auffassung, verlegte dieselbe unmittelbar vor die durch Esra und Nehemia herbeigeführte Restauration, sah also in ihr ein Seitenstück zum Buche des Maleachi. Cheyne prüfte die einzelnen Abschnitte gesondert und kam in der Hauptsache zu demselben Resultate, dass die Schrift kurz vor die Einführung des priesterlichen Gesetzbuches durch Esra fiele: nur 63, 7—64, 11 verlegte er in die Zeit des Artaxerxes Ochus. Kittel wies das Buch einer ganzen Schule von Männern aus der Zeit nach 538 zu, einzelne Abschnitte liessen das Zeitalter der Anfänge der neuen Gemeinde als Abfassungszeit zu, andere liessen es rätlich erscheinen, bis an die Zeit von Esra und Nehemia heran, ja, vielleicht noch über sie herabzugehen. Das ist in der Hauptsache auch das Resultat von Gressmann, nur bei 66, 1—4 hält er Entstehung zwischen 538 und 20 fast für gewiss, bei 63, 7—64, 11 für wahrscheinlich. Bezüglich des übrigen Buches müsse man sich bei dem einfachen Resultate begnügen, dass es nachexilisch sei. Zu einem bestimmteren Resultate ist Littmann gelangt. Jes. 56 bis 63, 6; 65; 66 ergeben sich als Arbeit eines Autors, der zwischen 457 und 45 geschrieben hat: 63, 7—64, 11 gehören einem anderen Verfasser an zwischen 538 und 20; 59, 5—8; 66, 23, 24 sind später in das ganze Buch eingeschoben. Marti endlich leitet die Kapitel, abgesehen von wenigen Zusätzen, worunter 64, 9—11 aus makkabäischer Zeit, von einem Verfasser her, der in der Mitte des 5. Jahrhunderts vor der Ankunft Nehemias in Jerusalem lebte.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, dass sich in jenen beiden Monographien eine gewisse Übereinstimmung bezüglich 63, 7—64, 11 ergeben hat. Ausserdem darf ich wohl im Gegensatze zu Gressmann das als ein Zustimmung verdienendes Resultat der Arbeit Littmanns bezeichnen, dass die Verwandtschaft der einzelnen Kapitel in Sprache und Anschauungen eine derartige ist, dass, falls es uns gelänge, eine Situation nachzuweisen, aus der sie alle erklärlich wären, kein Grund vorläge, an verschiedene Verfasser zu denken. Nur bezüglich 63, 7 bis 64, 11 meinte Littmann S. 39 eine solche Abweichung in Sprache und Gedankenkreis nachweisen zu können, dass diese Verse auch

hiedurch sich von den anderen abhöben. Da er aber selbst dann wieder zugeben muss, dass auch dieser Abschnitt trotz seiner Eigentümlichkeiten manche Verwandtschaft mit Tritojesajas Sprachweise verrate (vgl. auch Marti S. 400) und da sich ein mindestens ebenso starkes Vokabular der sprachlichen Eigentümlichkeiten auch z. B. für 63, 1—6, ja sogar für Kap. 58 aufstellen liesse, so dürfte er selbst schliesslich zugeben, dass diese Differenz allein nicht beweiskräftig wäre. Schliesslich kommt alles auf die Eruierung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse an.

Überblicken wir nun das ganze Buch, so scheinen mir drei ganz konkrete Anhaltepunkte für die Entstehung desselben geboten zu sein. Nicht mehr und nicht minder. Das war mein Ausgangspunkt bereits Serubbabel S. 80 ff.; nur hat mich eine immer erneute Prüfung des Problems gelehrt, dass ich in der Festlegung derselben, beherrscht von unrichtigen geschichtlichen Voraussetzungen, fehlgegangen sei.

1) 63, 18. Leider müssen wir hier, wie Serubb. S. 80 ausgeführt, infolge der unsicheren Textüberlieferung mit einer doppelten Möglichkeit rechnen. Entweder wir haben mit M. T. zu übersetzen: „Auf kurze Zeit haben sie eingenommen deine heilige Stadt (64, 9; 66, 6 machen wahrscheinlich, dass ursprünglich עִיר dastand, woraus in M. T. עַם, LXX הַר geworden), unsere Dränger haben niedergetreten dein Heiligtum“, oder nach LXX in v. a., grammatisch wohl wahrscheinlicher: „Auf kurze Zeit haben wir eingenommen u. s. w., da haben unsere Dränger u. s. w.“ Duhm hat die Stelle auf eine Schändung des nachexilischen Tempels durch die Samaritaner vor Nehemia bezogen. Ich habe dagegen nochmals entscheidend folgendes geltend zu machen.

a) Von einer solchen Schändung durch die Samaritaner kurz vor Nehemia wissen wir sonst schlechterdings nichts, ebensowenig, wie von einem Einfall derselben in die Stadt überhaupt. Im Gegenteil Hanani erwähnt Neh. 1, 1 ff. kein Wort davon, Nehemia in seinem Gebete ebensowenig; dieser fand sicher keinen „zertretenen Tempel“ vor, sonst hätte uns wohl von einer Renovierung desselben durch ihn berichtet werden müssen; statt dessen befanden sich bei seiner Ankunft die Vornehmen der Gemeinde

und gerade auch die Priester in bestem Einvernehmen mit den Führern der Samaritaner.

b) Das „auf kurze Zeit“ wäre, falls wir lesen „wir haben eingenommen“ unverständlich, da der Tempel Serubbabels doch schon 70 Jahre stand. Müssen wir aber übersetzen „sie haben eingenommen“, so ist die Kalamität keine noch andauernde, sondern schnell vorübergehende gewesen; dann passt aber das מֵעוֹלָם v. 19 nicht. Im Anschluss an Gesenius-Buhl will Marti jenes Wort überhaupt beseitigen, indem er emendiert: לָמָּה צִעֲרוּ רְשָׁעִים קָדְשֶׁךָ. Die Konjektur ist geistvoll und man gewinnt durch sie einen passenden Parallelismus. Aber es ist doch sehr bedenklich, hier ein Piel צִעֵר in der Bedeutung „verachten, beschimpfen“ zu postulieren, welches zwar im Aramäischen gebräuchlich ist, aber in der alttestamentlichen Litteratur nie vorkommt. Ausserdem wird durch die Emendation doch nicht erreicht, was M. beabsichtigt, denn das Parallelwort בּוֹסְסוּ führt doch wieder auf eine Verheerung, eine Entweihung durch die That (vgl. Jer. 12, 10; Prov. 27, 7; 1 Makk. 3, 45. 51). Indem dann zu lesen wäre: לָמָּה צִעֲרוּ רְשָׁעִים, woraus sich die Abweichung zwischen M. T. und LXX sehr gut erklären würde, wäre also auch bei der Martischen Emendation das geschichtliche Ergebnis der Stelle dasselbe, welches wir sogleich finden werden, dass nämlich zur Zeit des Verfassers zwar nicht der Tempel, wohl aber der Tempelberg irgendwie von auswärtigen Feinden entweiht ist.

c) Das מֵעוֹלָם v. 19 verlangt in beiden Fällen, dass eine lange Periode des Unglücks der neuerlichen Katastrophe unmittelbar vorausgegangen ist.

Bezüglich der Datierung Cheynes in die Zeit des Artaxerxes Ochus habe ich meiner Ausführung Serubb. S. 83 f. nichts hinzuzufügen, verweise nur auch noch auf Littmann S. 37. Von welcher Entweihung des Zion ist dann aber die Rede? Ich entschied mich Serubb. S. 82 für eine solche um 500, die im Anschluss an die Erhebung Serubbabels stattgefunden hätte. Da nun aber auch diese ganz auf hypothetischer Konstruktion beruht, so darf man die Deutung nur wählen, falls jede andere Möglichkeit ausgeschlossen ist. Und da habe ich die nächstliegende übersehen. Ich argumentierte damals freilich so: „An die Zeit vor Haggai

zu denken ist unmöglich, da damals überhaupt noch kein Heiligtum auf dem Zion stand.“ Das ist wahr und falsch zugleich. Ein Tempel war noch nicht da, aber deswegen auch kein מִקְדָּשׁ? Bedeutet denn nicht dies zunächst einfach den geheiligten Ort vgl. Jes. 8, 14; Ex. 25, 8; Lev. 12, 14; Num. 10, 21 u. s. w.? Nun steht es hier in Parallele zu der heiligen Stadt bezw. dem Berge und nichts von verbrennen, niederreissen oder dergl. wird erwähnt, sondern nur „sie haben zertreten“. Würde das aber nicht vorzüglich passen auf den Zion, auf dem der Grundstein zu einem neuen Tempel gelegt und der Altar errichtet war Esra 5, 16; Hag. 2, 14, der aber bei der gewaltsamen Störung des Mauerbaues durch die Samaritaner Esra 4, 23 natürlich auch nicht ganz verschont war, sodass auch ein Haggai das Opfern daselbst als ein Sichverunreinigen bezeichnete? Und nun das „auf kurze Zeit“? Kommt das nicht am allerbesten zu seinem Rechte, wenn es sich hier um das Ereignis handelt, von dem Esra 4, 8 ff. erzählt, bei dem thatsächlich erst ein paar Jahre die Juden sich wieder im Besitze des Zion befanden? Reimt sich nicht auch damit das מֵעוֹלָם v. 19 aufs beste? Nun ist wieder alles wie in der eben vergangenen exilischen Zeit vgl. Jes. 42, 14, diese erstmalige Heimkehr hat gar nichts geholfen. Ja, wird nicht diese Deutung durch den vorausgehenden Abschnitt v. 7—14 aufs beste gestützt? Hier erinnert sich der Prophet an den ersten Exodus aus Ägypten; damals führte Gott sein Volk sicher und brachte es zur Ruhe, aber jetzt? Diese Heimkehr hat nur zu neuem Unglück geführt. Kurzum, 63, 18 scheint mir mit Sicherheit in die Zeit von 536 bezw. 529 zu führen und nur aus der Ära des durch die Samaritaner indirekt gestörten Tempelbaues erklärt werden zu können.[1])

[1]) Ob wir weiter aus 63, 1—6 schliessen dürfen, dass sich an jenem Gewaltakt der Samaritaner in erster Linie auch die im Negeb wohnenden Edomiter beteiligt haben (vgl. v. 6), wie Ley S. 148 ff. unter Heranziehung der Prophetie des Obadja folgerte, oder ob Edom hier nur als Repräsentant aller der Völker in Betracht kommt, die ihre Freude an dem einstigen Untergange Jerusalems geäussert haben vgl. Ez. 25, 12; 35, 2; Ps. 137, 7; Threni 4, 22, diese Frage lasse ich hier auf sich beruhen. Denn mit der Möglichkeit ist doch zu rechnen, dass in v. 1 falsch punktiert und zu übersetzen ist: „Röter

2) 64, 9 f. Diese Stelle bestätigt die Richtigkeit unserer Auffassung von 63, 18, und an ihr erleidet Duhms Datierung vollends Schiffbruch. Ich müsste, um das darzuthun, genau wiederholen, was ich Ser. S. 81 f. geschrieben habe. Es sei hier nur nochmals ganz besonders der Nachdruck darauf gelegt, dass nach v. 11 der Zustand der Verwüstung und Brandlegung der heiligen Stätten, über die v. 9 f. klagen, bis in die Zeit des Verfassers hineinreicht. Wie wäre eine solche Aussage in den Tagen vor Esras Ankunft denkbar? Auch bezüglich der Datierung Cheynes habe ich hier dem früher Gesagten nichts hinzuzufügen.

Aber ebenso muss ich meine eigene Deutung von Serubb. S. 82 auf eine Zerstörung um 500 jetzt verwerfen. Abgesehen davon, dass dieselbe lediglich auf einer Hypothese beruht, wie Cheynes Annahme eines Brandes in den Tagen des Ochus, v. 10a „dein heiliger und herrlicher Tempel, in welchem unsere Väter dich priesen“ u. s. w. spricht direkt gegen eine solche Beziehung. Das „unsere Väter“ dürfte sonst nie nur auf die erste unmittelbar zurückliegende Generation, in der der Redende selbst schon Kind war, zurückblicken.

Sieht man von der Makkabäerzeit ab — und ernstlich hat wohl noch nie jemand behauptet, dass der ganze Abschnitt 63, 7—64, 11 aus ihr stamme, da er das gesamte tritojesajanische Buch nach sich zöge, übrigens auch alle anderen charakteristischen Zeichen der Makkabäerzeit, das religiöse Selbstbewusstsein, das Messen am Gesetze u. s. w. vermissen lässt —, so kennen wir nur eine Episode in der israelitischen Geschichte, wo die Städte Judas verwüstet und der Tempel in Flammen aufgegangen ist, es ist die Katastrophe von 586. Der durch diese herbeigeführte Zustand währt jetzt noch v. 11; vergleicht man aber v. 8b mit 9, so ist offenkundig, dass sich ein Volk Gottes in unmittelbarer Nähe des zerstörten Tempels befindet. Eine solche Situation kennen wir aber nur zwischen 538 und 20. Ich negierte Serubb. S. 79 diese Möglichkeit, indem ich von der fast allgemein

---

die Kleider als ein Winzer“; dann aber beschäftigt sich der Abschnitt mit Edom überhaupt nicht, sondern, wie v. 6 auch sagt, mit dem Gericht über die Völker im allgemeinen. Vgl. Marti zu d. St.

herrschenden, nun aber als unrichtig erkannten Anschauung ausging, dass die Juden in diesem Zeitraum den Tempel hätten bauen können, wenn sie nur gewollt hätten. In gewissem Sinne ist das ja richtig. Ein formelles Verbot hat Cyrus bezw. Kambyses auf die Anklage der Samaritaner hin nicht erlassen; wohl aber war durch die Sistierung des Mauerbaues seitens dieser alle Energie zum Tempelbau vorerst gelähmt, ihr Zertreten des Tempelplatzes knickte die frisch aufkeimenden Triebe der Hoffnung, gerade auch die Frommen wollten nun nicht weiter bauen, wie wir gleich sehen werden, die Trümmer, die von dem einstigen Brande zeugten, blieben auf jenem liegen. Wir haben hier fast denselben Zustand, den noch im Jahre 520 Haggai 1, 4 b voraussetzt; nur ist in seiner Zeit die Besiedelung des Landes schon etwas weiter vorgeschritten 1, 4a. 9, doch vgl. Sach. 7, 7; 8, 5.

So bestätigt diese Stelle durchaus unser Resultat bei 63, 18. Es freut mich, in diesem Littmann und, wenn auch schwankend, Gressmann als Bundesgenossen nennen zu können. Ich möchte aber sogar auch die Annahme Martis, v. 9—11 seien ein Einschub aus der Makkabäerzeit (1 Makk. 4, 38) als eine indirekte Bestätigung der Richtigkeit unseres Schlusses ansehen. Hätte man sich in jenen Drangsalsjahren auf solche Interpolationen in der prophetischen Litteratur verlegt, was mir schon im allgemeinen höchst problematisch ist, so würde man doch wiederum mehr erwarten, Verheissungen oder dergl., und nicht nur einen solchen kurzen Notschrei. Die Annahme einer derartigen Glossierung ist doch überall ein methodischer Fehler, solange noch die Möglichkeit eines anderen Ausweges existiert und solange nicht auffallende formale Indizien jene stützen. Dass aber in diesem Falle der Mangel des Parallelismus ein solches sei, kann man doch nicht behaupten, denn der existiert nur in v. 10. Aber gilt dasselbe nicht von v. 3 und 7? Endlich fehlt bei dieser Annahme v. 1—8 ganz die Spitze, denn wir würden bei Streichung von v. 9—11 gar nicht erfahren, worin die „Gewalt der Verschuldungen“ v. 6 besteht, der die Gemeinde überliefert ist. Kurzum, auch dieser Notausweg Martis scheint mir nur zu bestätigen, dass seine Ansicht von der Entstehungszeit von Jes. 56 bis 66 nicht haltbar ist.

3) 66, 1—5 ist die dritte Stelle, die uns in eine ganz bestimmte Situation hineinführt, und zwar am sichersten von allen. Leider bietet die Auslegung derselben einige Schwierigkeiten dar. In neuerer Zeit scheint die von Duhm angeregte Erklärung immer mehr Anhänger zu gewinnen, Cheyne wie Kittel, Meyer und Marti haben sich ihr angeschlossen. Das אֵי זֶה wird übersetzt: was wäre das für ein Haus u. s. w., d. h.: ich will keins. Dass damit nicht ein Tempelbau überhaupt als unberechtigt hingestellt werden soll (so neuerdings wieder Gressmann), ist selbstverständlich vgl. auch 56, 5. 7; 60, 7. 13; 64, 10; das Verdikt muss an dem „wie“ oder „wo“ liegen. Die frühere phantastische Auffassung, es würde hier gegen einen in Babylon geplanten Tempel polemisiert, dürfte jetzt allgemein aufgegeben sein; dann würden wir sicher in v. 3 etwas anderes finden. Mit Recht bricht sich mehr und mehr die Überzeugung Bahn, dass eine Polemik vorliegt gegen einen Tempelbau, bei dem die Samaritaner mit im Spiele sind. v. 3 spielt offenkundig auf die Mischreligion dieser an, die im Gegensatz zu der wahren jüdischen Gemeinde v. 2 stehen. Jener Vers verwirft nicht das Opfer überhaupt, die Gleichstellung desselben mit den abscheulichsten Verbrechen würde weit über alle sonstige prophetische Polemik hinausgehen, von dem göttlichen Gesetze ganz zu schweigen. Der Vers enthält vielmehr, wie Marti mit Recht sagt, einfache synthetische Urteile: der Stierschlächter übt zugleich Menschenopfer u. s. w. Das ist, wie 57, 5 ff.; 65, 5 ff. zeigen, die auch sonst entworfene Charakteristik der Samaritaner. Die Erregung, die den Verfasser bei ihrer Nennung erfasst, führt ihn in v. 3b f. von seinem ersten Gedanken ab; daher nimmt er mit v. 5 die Rede noch einmal auf. Dieser handelt nun gerade von den feindlichen Brüdern, die die Gemeinde befehden, bestätigt also den Schluss betreffs v. 3.

Soweit stimme ich durchaus mit Duhm überein. Nun aber ist die Frage zu beantworten: was ist das für ein Tempel, der gebaut werden soll? Duhm und seine Nachfolger sagen: ein Konkurrenztempel zum jerusalemischen, dessen Bau die Samaritaner bereits vor Nehemia geplant, den sie aber erst später ausgeführt haben. Ich habe bereits Serubb. S. 85 f. auf einen sehr

schwachen Punkt in dieser Hypothese aufmerksam gemacht: a) In v. 2b hätte dann der jerusalemische Tempel erwähnt werden müssen. Im Gegensatze zu dem auf keine Gottesoffenbarung sich stützenden Plane hätte der Verfasser — darüber kann kein Zweifel sein — die Legitimität, das Alter, die Würde, Schönheit oder Heiligkeit des jerusalemischen Tempels betont. In dem אֵלֶּה kann derselbe nach Duhms eigener Erklärung nicht stecken, da dies in v. 2 b nach ihm durch die fromme Gemeinde erklärt wird. Duhm sagt: „Der Gedanke, der in der Frage liegt, wäre selbst ohne die pompöse Einleitung für jeden alten Leser sofort verständlich, vollends für den nachdeuteronomischen Leser; die Gottheit bekommt nur da ein Heiligtum in der alten Zeit, wo sie haust und ihren Wohnsitz durch eine Vision bekannt gemacht hat, seit dem Deuteronomium glaubt der fromme Jude, dass Jahwe nur den Berg Zion als seinen Wohnsitz bezeichnet habe." Aber die Schismatiker sollen dies ja gerade nicht geglaubt haben! Und deswegen hätte es ihnen gegenüber doch so nachdrücklich wie nur möglich betont werden müssen, wenn wirklich ein Tempel auf dem Zion stand. Ich füge jetzt aber noch ein weiteres Argument hinzu: b) In den ersten Jahren Nehemias und Esras bemerkt man schlechterdings nichts von einem solchen Plane, wie er 66, 1 ff. vorausgesetzt sein sollte. Im Gegenteil, die Samaritaner wollen hier ja Anteil an dem jerusalemischen Tempel haben, schätzen denselben also doch offenbar sehr hoch vgl. Neh. 2, 20; 6, 19; 13, 4 ff. Ganz besonders ist ihre Freundschaft mit der Priesterschaft, die doch am meisten am jerusalemischen Tempel interessiert war, eine grosse 13, 4. 28. Überhaupt sind sie hier nicht die, die verstossen, sondern verstossen werden 2, 20; 13, 28 ff. Wenn Tritojesaja ein unmittelbarer Wegbereiter Nehemias und Esras gewesen wäre, würde er sich über jene Absonderung nur gefreut haben. Daher halte ich die Erklärung Duhms und derer, die ihm folgen, für unmöglich.

Ich habe Serubb. S. 86 f. versucht, dieselbe etwas umzubiegen, aus v. 2 b zu schliessen, dass zu der Zeit, da der Verfasser sprach, kein wirklicher Tempel in Jerusalem stand, und dann zu statuieren, derselbe habe nach einer neuerlichen Zer-

störung jenes um 500, etwa 470 geschrieben, in welcher Zeit der Gedanke eines samaritanischen Tempels zum ersten Male aufgetaucht sei. Aber eben diese Zerstörung ist geradeso hypothetisch wie Duhms schon vor Nehemia geplanter samaritanischer Tempelbau. Und das Argument b) liesse sich gegen meine Deutung ebenso geltend machen, weshalb auch sie unhaltbar ist.

Die einzig mögliche Erklärung hat seiner Zeit schon Ley S. 156 geboten; nur muss die Tendenz des Verfassers noch schärfer gefasst werden, als von jenem geschah, der von einigen unrichtigen Prämissen ausging. Der Prophet lehnt es kategorisch ab, dass Jahwe von den Zeitgenossen einen Tempel wolle, nicht etwa, weil ein Tempel überhaupt nicht gottwohlgefällig sei, im Gegenteil, v. 2b lässt deutlich durchblicken, dass er von den Armen und Demütigen einen solchen annehmen würde vgl. auch 57, 15; 1 Reg. 8, 29f. 51f., wohl aber, weil die Majorität unter den Angeredeten solche sind, wie v. 3 und 5b sie schildern; diese, die falschen Brüder, die Samaritaner haben das Übergewicht, die Gewalt vgl. 63, 18; 57, 4ff.; 58, 1ff.; 59, 2ff.; 65, 2ff. Von einer solchen Gemeinde will der Himmelsgott aber keinen Tempel. Das ist doch offenkundig die Situation, die zwischen 537 und 520 vorlag; der Jahwetempel soll wieder erstehen, aber in und um Jerusalem bilden die Heimgekehrten, die wahrhaft Frommen noch eine verschwindende Minorität; die anderen sind einem Tempelbau durchaus nicht abgeneigt, aber der jerusalemische Kult wird ihnen nur einer unter vielen sein. Daher legt der Prophet sein Veto ein, der Schöpfer Himmels und der Erde (vgl. Job. 12, 9) verschmäht den Bau seitens einer solchen Gemeinde.

Gegen diese Deutung, die thatsächlich alle Schwierigkeiten hebt, könnte man zunächst vielleicht vier Bedenken haben. a) Man könnte auf 63, 18; 64, 9f. verweisen, nach welchen Stellen der Verfasser es doch sehr schmerzlich selbst empfunden hätte, dass der Tempel zerstört war; weshalb also griff er nicht mit beiden Händen zu, als man ihn wieder erbauen wollte? Aber diese Frage würde nur von mangelndem Verständnis der innersten Geistesrichtung Tritojesajas zeugen. Gewiss empfindet er jenes schmerzlich. Aber diese Kalamität soll und wird Gott selbst durch ein gewaltiges Wunder abstellen 63, 19; 64, 1. 11b,

vgl. auch 59, 16b; 63, 5; 65, 17. Er wird erst die zerstreuten Brüder alle sammeln und die Völker herbeiführen, dass sie mit ihren Schätzen an der Aufrichtung des Baues helfen müssen 56, 7; 60, 7. 13; 66, 7 ff. 12 ff. Es gilt zu beten: Dein Reich komme, aber nicht durch weltliche Mittel und gemeinsames Arbeiten mit den Unreinen das Kommen desselben befördern wollen. Gerade über diese quietistische Richtung spotten ja die falschen Brüder in v. 5b, über dieselbe Hoffnung, die der Verfasser 60, 13 und Hagg. 2, 7 mit der Erstehung des Tempels verbinden. b) Nach dem Gewaltakt von Esra 4, 23; Jes. 63, 18 wäre es kaum wahrscheinlich, dass die Samaritaner gemeinsam mit den Heimgekehrten noch in Jerusalem am Tempel hätten bauen wollen. Aber jener war ja gerade unternommen, damit Jerusalem sich nicht abschlösse; durch ihn hatten die Samaritaner die Gelegenheit bekommen, auch in dieser Stadt die Herren zu spielen vgl. 63, 18 und die kleine auf Absonderung bedachte Gemeinde zu majorisieren. Ein Tempelbau daselbst lag aber nur in ihrem Interesse vgl. Jer. 41, 5 ff.; 2 Reg. 17, 33. Wir kommen darauf noch zurück.

c) Man könnte sagen, Hag. 1, 2 setze doch voraus, dass das Volksgros noch im Jahre 520 nicht die Absicht gehabt habe zu bauen; wie könnte also Tritojesaja schon einige Jahre zuvor gegen diesen Plan polemisieren? Aber dagegen ist ein Doppeltes zu sagen. Erstens der Vers zeigt doch gerade, dass die Frage des Tempelbaues schon stark zuvor diskutiert ist; ist nun aber die Meinung, die 1, 2 zum Ausdruck kommt, nicht gerade die, die Tritojesaja 66, 1 ff. vertreten hat? Haggai ist gerade der Mann, der die Gemeinde von den Hoffnungsträumen auf die glänzende Zukunft, die doch von selbst nicht kam, erweckt hat zum Handeln. Zweitens, wenn es Haggai gelungen ist, im Laufe eines Monats das Volk zur Inangriffnahme des Baues zu bestimmen, so muss natürlich auch schon zuvor eine starke Richtung im Volke dem geneigt gewesen sein, und auch von dem הָעָם 1, 2 gilt wieder nur das: a potiori fit denominatio.

d) Endlich könnte man daran Anstoss nehmen, dass sich so doch ein Widerspruch zwischen Tritojesaja einerseits, Haggai und Sacharja anderseits ergäbe. Aber nochmals, der Wider-

spruch ist kein prinzipieller; er erklärt sich überwiegend aus den veränderten Verhältnissen, zum Teile allerdings auch aus einer verschiedenen Geistesrichtung. Einen Tempel will auch Tritojesaja, aber nicht von dieser samaritanisch infizierten Gemeinde; zunächst muss die reine heilige ecclesia hergestellt sein vgl. 60, 21 u. s. w., dann wird Gott jenen schon schaffen, glänzend und wunderbar. Haggai und Sacharja wirken in der Gemeinde, in der thatsächlich durch die Heimkehr der Gola Serubbabels das babylonische Element und damit der reine Jahweglaube das Übergewicht erhalten hat. Im übrigen freilich sind sie auch nüchterner und mehr Männer der That als jener.

So schwinden thatsächlich alle Bedenken, die man zunächst gegen diese Auslegung äussern könnte. Und nun erhält dieselbe eine ganz überraschende und ungesuchte Bestätigung durch Esra 4, 1 ff. Der Grundgedanke der chronistischen Darstellung, dass nämlich die Samaritaner zuerst mit an dem jerusalemischen Tempel haben bauen wollen, von den Frommen aber abgewiesen sind, bewährt sich als gut historisch. Näher werden wir hierüber erst im nächsten Kapitel zu handeln haben.

Durch unsere Erklärung würde endlich plötzlich auch Jes. 66, 6 sein Licht erhalten, falls derselbe wirklich in ursprünglichem Zusammenhang mit v. 1—5 steht — bekanntlich hat Cheyne wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die ganz allgemein gehaltenen vv. 6—16. 18 b—22 anderer Herkunft sind als die unter speziellem Anlass gesprochenen vv. 1—5. 17—18 a — Sollte sich nämlich jener unmittelbar an v. 5 anschliessen, so sehen wir aus den beiden letzten Worten dieses, dass der Verfasser sich in die Zeit versetzt hat, in der die Hoffnung, über welche die Samaritaner nach v. 5 b α spotteten, sich realisiert, d. h. aber, der Tempel durch das göttliche Wunder für die fromme Gemeinde fertiggestellt ist vgl. 60, 7. 13; 65, 17. So können wir uns denn nicht wundern, wenn uns hier der הֵיכָל begegnet als eine schon existierende Grösse. Dabei müssen wir immer im Gedächtnis behalten, dass, sobald nur Grundstein und Altar wieder auf dem Zion waren, der Tempel nicht mehr eine absolut, sondern nur relativ zukünftige Grösse war. Zwar war es dann noch ein verwüsteter Tempel, aber es war doch ein

solcher vgl. Hag. 1, 4; 2, 14 u. bes. v. 15, 18, auch Esra 5, 8. Durch ein Wunder, das wäre abermals die Meinung, wird Gott ihn ganz herstellen, indem er die Zerstreuten alle sammelt v. 7 ff., die Schätze der Heiden zuströmen lässt v. 12 und selbst kommt v. 15 ff. Es sei übrigens noch erwähnt, dass König (The ex. b. S. 203) die Worte „horch vom Tempel“ für Glosse zu „von der Stadt her“ hält.

Unser Resultat ist nicht zu unterschätzen. In einem Buche, welches sonst fast gar keine konkreten Anhaltspunkte zu einer Zeitbestimmung bietet, haben wir drei Stellen gefunden, die offenkundig zeigen, dass zur Zeit des Verfassers der jerusalemische Tempel nicht existiert und die damit jenes einer bestimmten Periode, der zwischen 537 und 20 zuweisen, nämlich 63, 18; 64, 9; 66, 1—5. Da wir es hier nun gerade mit Stellen aus den Schlusskapiteln des Buches zu thun haben, so wird man a priori geneigt sein, dann nicht etwa die vor ihnen stehenden Kapitel in eine spätere Periode zu verweisen, sondern die Fragestellung gestaltet sich nun so: spricht irgend etwas in dem Buche positiv gegen eine Datierung des Ganzen aus jener Periode? Es sind, soweit ich sehe, zwei Momente, welche in dieser Richtung geltend gemacht werden.

1) Das feindliche Verhältnis zu den Samaritanern, welches ein Grundton des Buches sei, verrate, dass die Ära Nehemia-Esra unmittelbar bevorstehe. Die Prämisse teile ich durchaus. Der Prophet befindet sich 57, 3—13; 65, 2—12; 66, 3. 5. 17 f. Leuten gegenüber, die verpflichtet wären, Jahwe zu verehren, es auch ursprünglich gethan haben 57, 4. 11, 65, 7. 11, daneben und statt dessen aber jetzt Naturdienst und den buntesten abgöttischen Kult treiben 57, 5—10. 13; 65, 11; 66, 3, ausserdem sich wieder Totenkult und Nekromantie ergeben haben und die bei jenen verwendeten, von der Jahwereligion als unrein perhorreszierten Speisen geniessen 65, 4 f.; 66, 17 f. Deutlich erkennen wir in allem diesem die Züge der Religion, die sich in dem durch assyrische Kolonisten und im Lande zurückgebliebene Israeliten bezw. Juden zusammengesetzten Mischvolk herausgebildet haben muss vgl. 2 Reg. 17. 24—34. Diese Synkretisten stehen der kleinen Gemeinde wahrhaft Frommer feindlich gegen-

über 57, 4; 66, 5, befinden sich aber auf der anderen Seite doch noch in äusserem Verbande, oder besser in unbeschränktem Verkehre mit ihr vgl. 57, 11; 65, 2 ff., bes. 8. Die äusserliche lokale Scheidung hat sich dann bekanntlich erst in den Tagen Nehemias vollzogen. Aber ist deswegen auch die Schlussfolgerung Duhms bezüglich der Datierung von Jes. 56—66 richtig?

In gewissem Sinne habe ich ihr selbst Serubb. S. 88 f. gehuldigt, indem auch ich, der gewöhnlichen Auffassung folgend, annahm, in den Jahren vor Haggai und Sacharja sei das Verhältnis zu den Samaritanern noch ein gutes gewesen, und dann als Schlüssel zu der späteren Feindschaft eine nochmalige Verwüstung des Serubbabelschen Tempels postulierte. Indes, wie ich diese Hypothese überhaupt jetzt als nicht sicher genug fundamentiert zurückziehe, so hat sich mir jene Auffassung als unrichtig ergeben: gerade in den Jahren nach der erstmaligen Rückkehr muss bei einem Teile der heimkehrenden Gola der Gegensatz zu den Samaritanern am allerschärfsten gewesen sein, und ebenso umgekehrt bei diesen zu jenem, sobald man nicht überall gemeinsame Sache mit ihnen machen wollte. Daher passen diese Kapitel gerade in die Jahre 537—20 am allerbesten. Ich führe dafür folgende Argumente auf.

a) Zunächst spricht doch schon eine ganz allgemeine Erwägung dafür, dass Auseinandersetzungen freundlicher oder feindlicher Natur mit den Samaritanern am lebhaftesten gerade in den Jahren stattfinden mussten, in denen wirklich die Juden wieder von den Gebieten Besitz ergriffen, die in unmittelbarster Nachbarschaft jener lagen, ja, zum Teil direkt von ihnen innegehabt wurden. Ich brauche wohl nicht erst ausdrücklich zu betonen, dass wir dabei das Wort „Samaritaner" noch nicht in dem Sinne einer abgeschlossenen Gemeinde, sondern im weitesten Sinne des Wortes verstehen, also sowohl von den im Süden des alten Ephraim zurückgebliebenen Israeliten und den dort angesiedelten Kolonisten, die auch den Kult des Landesgottes Jahwe übernommen hatten, wie von manchen in Juda 586 zurückgebliebenen Landbewohnern, die sich offenbar immer mehr mit heidnischem Blute vermischt hatten, wie endlich womöglich auch von einzelnen Stämmen der Ammoniter, Edomiter und Moabiter, die sich

in Judas Bezirk festgesetzt hatten. Nun musste gerade auf die heimgekehrten Juden, die stolz darauf waren, in dem heidnischen Babylon ihren Glauben rein bewahrt zu haben, ja die denselben sogar als einen geläuterten und vergeistigten mit heimbrachten Jes. 48, 10 (vgl. den Gottesglauben, die Sabbatheiligung, keine Höhendienste u. s. w.), der vom Heidentume sich kaum unterscheidende Jahwismus der einstigen Brüder am schmerzlichsten und abstossendsten wirken. Anderseits lag doch gerade in dieser Zeit, wo die heimgekehrte Gemeinde in und um Jerusalem überhaupt noch nicht als eine solche organisiert war, die Gefahr nahe, dass einzelne Glieder derselben, durch die sozialen Nöte gezwungen, in enge Beziehungen zu diesen Halbbrüdern traten, die doch ihrerseits energisch Jahwediener zu sein behaupteten 2 Reg. 17, 33 und Anteil an Jerusalem haben wollten Jer. 41, 5 ff. Ein Verkehr mit ihnen war bei der Neuansiedelung geradezu unvermeidlich. Umgekehrt aber mussten auch gerade in den Jahren nach 538 die Samaritaner am gespanntesten und nervösesten verfolgen, wie sich die Verhältnisse bei den unter grossköniglicher Konzession in die alten Bezirke Heimkehrenden gestalten würden, ob man an ihnen gute und bescheidene oder anspruchsvolle Nachbarn erhielt.

Kurzum ich meine, schon die allgemeine Erwägung spricht dafür, dass gerade in den ersten Jahren des Beisammenwohnens sowohl die anziehenden wie die abstossenden Kräfte am stärksten wirken mussten. Woraus sollte sich der Gegensatz kurz vor Nehemia plötzlich ergeben haben? Die samaritanische Religion war in den paar Jahren seit 538 doch nicht schlimmer geworden; anderseits aber auch die jüdische nicht engherziger und puristischer; das wurde sie ja höchstens erst durch Nehemia und Esra. Das, was Tritojesaja rügt, verwarfen die auf dem Boden des Deuteronomium stehenden heimkehrenden Juden doch mindestens schon geradeso wie die nach der Reform Esras. Wäre also thatsächlich der Tempel Serubbabels noch einmal zerstört, so hätte man einen vernünftigen Entstehungsgrund des plötzlichen Gegensatzes (vgl. Serubb. S. 88 f.). Da aber jener nicht beweisbar ist, so muss dieser schon viel älteren Datums sein.

b) Diese allgemeine Erwägung wird nun gestützt durch das

positive Zeugnis dafür, dass bald nach der Heimkehr die Anfeindungen seitens der Samaritaner begonnen haben, welches uns Esra 4, 8 ff. und die sich daran anschliessende Erzählung des Chronisten 4, 1 ff. liefern vgl. I §§ 2 u. 3. Zwar nicht den Tempelbau selbst, wohl aber die Vorbedingung desselben, den Mauerbau, haben die Samaritaner mit Gewalt gehindert und dadurch auch das Stocken jenes herbeigeführt. Sie wollten eben nicht, dass die Heimkehrenden ein selbständiges Gemeinwesen bildeten, sich überhoben und von ihnen absonderten, so sehr sie an sich dafür waren, dass sich in Jerusalem wieder ein Jahweheiligtum erhob. Daher suchten sie nach ihrer Zerstörungsthat den Bau dieses durch Anbietung ihrer Dienste zu fördern.

c) Aber wie stellt sich das Zeugnis des Haggai und Sacharja zu dieser unserer Geschichtsauffassung? Ich meinte Serubbabel S. 88, dass diese von einem Gegensatze zu den Samaritanern nicht nur nichts wüssten, sondern sogar Hag. 2, 4; Sach. 7, 5 voraussetzten, dass sich die ganze Bevölkerung des Landes an dem Bau des Jahres 520 beteiligte. Aber aus diesen beiden Stellen folgerte ich zunächt zu viel; Hag. 2, 4 steht „alles Volk des Landes“ nur im Gegensatz zu den Führern, und Sach. 7, 5 handelt es sich um eine religiöse Belehrung, die thatsächlich dem ganzen Volke vermeint ist. Äusserlich aber bildeten, wie schon gesagt, die Frommen, die Laxen und die im Lande Zurückgebliebenen noch eine Gemeinschaft vgl. Jes. 64, 8; 65, 2. 8. der Gegensatz war ein innerer, religiöser. Auch bei den Heimgekehrten wurde nach Esra 2 ja zunächst nicht die Herzensstellung, sondern die Geschlechtszugehörigkeit zum Kriterium der Mitgliedschaft an der neuen Gemeinde gemacht.

Wenn nun aber Haggai und Sacharja von diesem religiösen Gegensatze scheinbar auch keine Notiz nehmen (Sach. 1, 15?), so ist doch so viel zu konstatieren: es ist offenkundig, dass auch sie den Tempelbau und die Aufrichtung der neuen Gemeinde in der Hauptsache als eine Angelegenheit und ein Werk der aus Babylon Zurückgekehrten und nicht der Zurückgebliebenen betrachten vgl. Sach. 1, 16; 2, 10; 3, 1. 8; 6, 12. 15; das hat gerade unsere Untersuchung in III §§ 2 u. 3 evident dargethan. Sacharja setzt ferner bestimmt für die letzten Jahre vor 520 eine

Feindschaft mit den unmittelbar bei, ja unter dem Volke lebenden Nachbarn voraus 8, 10, vgl. m. Jes. 63, 18. Wenn er und Haggai nicht ausdrücklich gegen die Samaritaner polemisieren, so kann man, abgesehen davon, dass ihre kurzen Bücher kaum Gelegenheit dazu bieten (auch Jes. 60—62 werden dieselben ja mit keinem Worte erwähnt), höchstens schliessen, entweder, dass diese beiden Propheten um des praktischen Zieles willen die feinere, religiöse Busspredigt zeitweise zurückgestellt haben, oder, dass die Samaritaner unter der neuen Statthalterschaft Serubbabels, die eine ganz neue Kräfteverteilung herbeiführte vgl. Sach. 6, 9 ff., nicht gewagt haben, ihre Lästerzungen zu erheben. Während nach dem Buche Tritojesajas die wirklichen Jahwediener offenkundig die Minorität in und um Jerusalem bilden vgl. 65, 8 u. s. w., hat in den Tagen Sacharjas das babylonische d. h. aber das wirklich Jahwe fürchtende Element in der Gemeinde gesiegt. Vielleicht haben sich die Samaritaner nun hinter den Satrapen Esra 5, 1 ff. gesteckt. So wenig Sacharja von dem Einschreiten dieses etwas erwähnt, so wenig kann man doch aus dem Schweigen in seinem kurzen Buche auf ein Nichtbestehen des religiösen Gegensatzes zu den Samaritanern damals schliessen. Zum mindesten dürfen also diese Propheten nicht gegen unsere Datierung von Jes. 56 bis 66 angeführt werden; erwähnt denn Maleachi, den Duhm für einen Zeitgenossen Tritojesajas hält, die Samaritaner auch nur mit einem Worte?

d) Ich glaube aber, es existiert sogar ein Indiz, welches die Verweisung dieser Kapitel in die Ära unmittelbar vor Nehemia aus dem vorliegenden Grunde positiv unmöglich macht. In dieser Periode nämlich ist das Kriterium der Reaktion der frommen Gemeinde vor allem dies, dass dieselbe nicht mehr die eheliche Verbindung mit den Töchtern der Samaritaner will. Infolge dieser Sitte, die weit verbreitet, haben sich die „Greuel“ der Samaritaner in ihr eingebürgert, und deswegen gilt es, jenes Grundübel, übrigens, wie wir sahen, eine natürliche Folge des Mangels an Weibern in der Gemeinde Serubbabels, auszurotten vgl. Esra 9, 2. 14; 10, 2 ff.; Neh. 10, 31; 13, 23 ff. Über diese Vermischung eifert geradeso kurz vor Esra schon Mal. 2, 11. 13 ff. Hier konnten und mussten die Reformatoren einsetzen,

um eine reinliche Scheidung zu vollziehen, die heidnischen Weiber mussten verstossen werden.

Die Situation in dem Buche Tritojesajas ist aber noch eine vollständig andere. Hier wird noch nicht ein einziges Mal dagegen protestiert, dass Ehen mit den Abtrünnigen geschlossen sind, nie wird, wozu doch Kap. 58 und 59 überreich Gelegenheit gewesen wäre, die äusserliche Fernhaltung von ihnen als Kriterium der Frömmigkeit geltend gemacht, lediglich der innere Gegensatz zu ihrem Kult und ihrer Abgötterei kommt zum Ausdruck. Ja, hier sind es die Samaritaner selbst, die die Juden, welche ihren abgöttischen Wegen nicht folgen, welche mit ihnen keinen Tempel bauen wollten, verhöhnen und von sich stossen 57, 3 f.; 66, 5. Stehen wir da also nicht weit eher in der Zeit der Neugründung der nachexilischen Gemeinde als in der Periode, da sie thatsächlich und praktisch das Fremde, was sich doch im Laufe der Jahrzehnte eingeschlichen hatte, von sich abzustossen begann? So möchte ich glauben, dass dieser Gesichtspunkt, das in dem Buche vorausgesetzte Verhältnis zu den Samaritanern, eher für als gegen unsere Datierung spricht.

2) Der zweite, z. B. von Gressmann und Littmann geltend gemachte Grund für Abfassung des Buches nach 516 ist der, dass stellenweise der Tempel als schon bestehend vorausgesetzt sei. Man beruft sich dafür, abgesehen von 66, 6. der oben behandelt ist, auf vier Stellen.

a) 56, 5 und 7. Man sagt, es wäre sehr sonderbar, wenn bei einer erst in Aussicht stehenden Rückkehr der Eunuchen diesen in einem erst zu erbauenden Gotteshause ein ehrendes Denkmal verheissen würde. Indes, obwohl auch ich den ganzen Abschnitt wegen v. 8 für jerusalemisch halte, muss ich doch durchaus König S. 197 zustimmen, der jenes Argument nicht anerkennt. Konnte denn nicht in einer Zeit wie 537, wo der Plan noch bestand, unmittelbar Gott einen Tempel zu erbauen, und man keinen Zweifel an der baldigen Fertigstellung hegte, ein Prophet futurisch so sprechen? vgl. besonders v. 7 b. Gressmann hat ein Doppeltes übersehen. Erstens hätte er folgerichtig aus 56, 5 schliessen müssen, dass auch schon die Mauern Jerusalems in der Zeit des Verfassers existierten, was er doch gewiss

nicht behaupten will. Und zweitens besitzen wir eine direkte Parallele zu dieser Stelle in Sach. 6, 14, wo auch dem Heldai u. s. w. ein Ehrenzeichen in dem erst zukünftigen Tempel versprochen wird. Ist aber anderseits unsere Datierung richtig, so bestätigt 56, 5 wiederum die immer von uns vertretene Auffassung, dass die Zurückgekehrten nach 538 sofort auch an einen Mauerbau gedacht haben.

b) Aus 60, 7. 10. 13 meint Gressmann S. 16 ebenfalls darauf schliessen zu müssen, dass der Tempel bereits stünde. Es handle sich hier nur um eine Verherrlichung und eine Ausschmückung des Tempels, nicht um seinen Bau. Besonders nach v. 10 sollten die Barbaren die Mauern wiederherstellen, warum nicht auch den Tempel? Ähnlich habe auch ich Serubb. S. 139 gedacht. Indes, ob jene erste Behauptung ohne weiteres richtig ist, muss schon angesichts v. 13 einigermassen bezweifelt werden, da hier doch von wirklichem Baumaterial des Tempels die Rede ist. Dass ein Altar und eine heilige Stätte nach v. 7 und 13 bereits in Jerusalem vorhanden sind, ist ja gewiss, aber welcher Art diese war, erfahren wir nicht. Hat denn nicht auch Haggai die nahe verwandten Worte 2, 6—9 gesprochen, als man überhaupt erst einen Monat wieder am Tempel gearbeitet hatte?

Ausserdem aber muss man zunächst doch immer versuchen, die Kapitel eines Buches im Zusammenhange zu verstehen, und da ergänzt sich Kap. 60 mit 63, 18; 64, 9; 66, 1—5 aufs beste zu einem Zeitgemälde; man kann aber nicht verlangen, dass sich immer in jedem einzelnen Kapitel die ganze Zeit spiegele. Wie schon gesagt, in Kap. 60—62 werden ja auch die Synkretisten mit keinem Worte erwähnt. Dem entsprechend haben wir aus jenen Stellen zu entnehmen, dass der alte Tempel noch in Trümmern liegt, aus Kap. 60 wie 66, 6 ff. aber, dass Tritojesaja ein wunderbares Neuerstehen desselben erwartet. Wenn also in Kap. 60—62 in erster Linie immer von dem Aufbau der Mauern, Thore und Trümmer Jerusalems und der anderen Städte die Rede ist, so können wir daraus nur schliessen, dass in der Zeit, wo gerade diese Kapitel geschrieben wurden, die Esra 4, 23 geschlagene Wunde noch am meisten schmerzte, dass der Verfasser damals gerade das am drückendsten empfand, dass die ganze

Neuansiedelung in Palästina, ohne die eben auch ein Tempelba unmöglich war, so jämmerlich ausgefallen war. Daher verheiss er hier vor allem, wie Gott in der bevorstehenden messianische Zeit diese schlimmste Kalamität wunderbar abstellen wird vg 58, 12, die wunderbare Entstehung des Tempels aber ist einfac darin eingeschlossen. Liegt die Sache nicht ähnlich in den Ver heissungen Deuterojesajas, der sogar nie, da 44, 28 b Glosse ist ausdrücklich den Wiederaufbau des Tempels verkündet? Wi machten schon oben darauf aufmerksam, dass unser Verfasser ei Vertreter des Wortes war: jetzt ist die Zeit, den Tempel Gotte zu bauen, noch nicht gekommen, er wollte zuvor die Reinigung der Gemeinde und die Heimkehr aller Brüder. Um so glühender ja zügelloser gestaltet sich bei ihm aber die Zukunftshoffnung durch Wunder muss alles geschehen. Haggai und Sacharja, nach Serubbabels Ankunft unter günstigeren Verhältnissen lebend sind mehr Männer der That, rechnen aber auch mehr mit den Thatsachen; wie sie sich mit dem Verbot des Mauerbaues abgefunden haben, haben wir III § 3 zu Sach. 2, 4 f. gesehen.

c) 62, 9. Doch dieser Vers ist ja ganz futurisch, und heilige Vorhöfe gab es auf dem Zion, sobald ein Altar da war.

d) 66, 20 b wird das Haus Gottes genannt. Indes einmal könnte man ja auch diese Vershälfte futurisch übersetzen wie v. 20 a. Und zum anderen glaube ich bestimmt, dass hier eine Glosse vorliegt. Sowohl das "י אָמַר am Schlusse von v. a wie das sich an diesen unmittelbar anschliessende מֵהֶם in v. 21 wie endlich der unpassende Vergleich zwischen Rossen etc. und dem reinen Gefäss machen das fast gewiss. Schliesslich ist aber auch die oben erwähnte Möglichkeit im Auge zu behalten, dass der ganze Abschnitt 66. 6—16. 18 b—22 erst ein späterer Einschub sei.

Es findet sich also in dem ganzen Buche keine Stelle, an der der Tempel wirklich als bestehend vorausgesetzt wäre. Das fällt aber um so schwerer in die Wagschale, weil wir aus dem Buche Maleachis wissen, zu welchen Beanstandungen und Protesten auch der Kult im neuen Tempel den „Gerechten" in der Ära vor Nehemia Anlass gab. Von solchen finden wir bei Tritojesaja wiederum ebensowenig etwas wie von Protesten gegen die Mischehen. desgleichen auch nichts von der Machtstellung

der Priester bezw. den Beschwerden der Frommen über sie vgl. Mal. 2, 1—9 wie überhaupt von der Organisation der neuen Gemeinde mit Abgaben u. s. w., wie sie im Jahre 520 begründet wurde vgl. Sach. 3; Neh. 13, 10 ff.; Mal. 1, 6 ff.; 3, 8.

So ist unser Resultat, dass zwar drei ganz konkrete Anhaltepunkte die Entstehung von Jes. 56—66 zwischen 537 und 520 beweisen, dass aber kein einziges Argument existiert, welches die Abfassung nach dieser Zeit wahrscheinlich macht.

Zum Schlusse gestatte ich mir nur noch ein paar kurze Bemerkungen, die das bisher Gefundene bestätigen. Die Betonung der Sabbatheiligung 56, 2; 58, 13 war schon seit dem Deuteronomium, besonders aber seit der exilischen Zeit vgl. Ez. 20, 12 ff. durchaus erklärlich. Solche Fragen wie die 56, 3 ff. aufgeworfenen waren bei der Neugründung der Gemeinde besonders natürlich; einen positiven Beleg für dieselben besitzen wir in Esra 2, 59 ff. 56, 9—12 würde aus Esra 4, 23 sehr erklärlich werden, die Schilderung der Wächter v. 10 ff. ist eine Illustration zu Hag. 1, 9. In 57, 1 ff. steckt vielleicht ein Hinweis auf den Tod des Ebed Jahwe des deuterojesajanischen Buches und anderer Männer der Verheissung vgl. 59, 16, zu den Ausdrücken 53, 11; 55, 3 b.

Sehr verlockend ist bei unseren Prämissen die Annahme, dass 57, 9 f. sich direkt auf die Liebeswerbungen der Samaritaner beim persischen Hofe beziehe vgl. Esra 4, 8 ff. Der hier erwähnte מֶלֶךְ wäre einfach der Grosskönig; dass gerade Öl und Salben die Geschenke waren, die die bittenden Gesandtschaften aus dem ölreichen Ephraim an die Höfe mitbrachten, zeigen schon die Amarnabriefe vgl. 22, 64 f.; 25, 24; 28, 47 ff.; übr. vgl. Hos. 12, 2. Der Scheol stünde rhetorisch für das weit entfernte heidnische Land, wie ja auch sonst das Land ausserhalb Palästinas der Unterwelt gleichgesetzt wird vgl. Jes. 9, 1; Ps. 23, 4 u. s. w. s. Studie I, V § 3, VI § 4. Die auch schon früher von Delitzsch u. a. vertretene Annahme, dass hier von einem Buhlen um die Gunst politischer Machthaber die Rede wäre, hat man meistens kurzer Hand abgewiesen, teils mit dem Hinweise auf den Kontext v. 5—8, der von dem religiösen Treiben der Angeredeten handle, teils mit dem auf Parallelstellen wie Ez. 16, 9; 23, 5 ff. 40 ff.;

Hos. 2, 15; Jer. 2, 25; 18, 12. Aber man übersieht, dass Jer. 2, 25. 33. 36; Hos. 7, 13 u. s. w. zeigen, dass die religiöse Verbrüderung gerade in politischer Absicht geschah, und umgekehrt die politischen Bündnisse jene im Gefolge hatten. Daher wäre ein so enges Nebeneinander beider, wie wir es hier finden würden, sehr natürlich. Ich wage natürlich nicht, unsere Deutung als ein positives Argument für die Richtigkeit unserer Datierung zu verwerten, aber, diese vorausgesetzt, wäre jene jedenfalls die nächstliegende.

57, 11 b passt gerade, wenn die erste Heimkehr ganz anders ausgefallen, als man erwartet hatte. Zu 57, 19 vgl. Sach. 6, 15. Kap. 58, die Rede über das rechte Fasten, welches nach Sach. 7 gerade bis zum Tempelbau äusserlich strikte beobachtet wurde, liest sich wie ein Doppelgänger zu Sach. 7. 8. Die Sünden, die Kap. 59 innerhalb der Gemeinde voraussetzt, sind ebenfalls solche, die in der Zeit Sacharjas auch bereits wieder im Schwange waren vgl. 8, 16 f. Dass Kap. 60 zeitlich Hag. 2, 5 ff. voranzugehen scheine, hat schon Cornill betont. Der Gedanke von dem dienenden Anschluss der Völker, der sich besonders hier und 66, 6 ff. findet, ist vor allem auch dem Sacharja eigentümlich vgl. 2, 15 ff.; 8, 23. 61, 4 und 62, 4 verraten deutlich wie 58, 12 die Zeit der Neugründung von Stadt und Land; es sind Verhältnisse, wie sie weder Haggai und Sacharja, noch vollends Maleachi mehr voraussetzen. 62, 8 ist wieder engste Parallele zu Hag. 2, 15 ff.; Sach. 8, 12. Falls sich 63, 1—6 wirklich auf Edom bezieht (vgl. S. 131), so werden wir daran erinnert, dass gerade die Edomiter sich in der Zeit des Exils im Negeb breit gemacht hatten und von den Heimkehrenden erst verdrängt werden mussten. Das, was hier als soeben geschehen vorausgesetzt wäre, läge Mal. 1, 3 f. schon weiter zurück: Edom denkt schon wieder an einen Aufbau. Die Verheissungen 65, 13 ff. erinnern abermals besonders an die von Sach. 8, und immer scheint doch bei der offen bekannten Abhängigkeit Sacharjas von seinen Vorgängern die Priorität auf seiten Tritojesajas zu sein; ja, wir haben in III § 1 gesehen, dass ein Wort von ihm Sach. 8, 4 f. geradezu citiert wird als ein solches, welches in der Periode der Tempelgründung gesprochen sei.

Abgesehen von diesen Einzelheiten sei nochmals darauf hingewiesen, dass sowohl der ganze geschichtliche Hintergrund, von dem sich das Buch abhebt (eine teilweise Rückwanderung ist vorausgesetzt 56, 8; 66, 7 ff. u. s. w., das Land muss erst in Besitz genommen, die Trümmer aufgerichtet werden) wie die unter den Frommen vorausgesetzte Grundstimmung (vollständige Verzweiflung Kap. 59. 63. 64, durchaus erklärlich nach der verfehlten Heimwanderung, der Verhinderung eines wirklichen Aufbaues Jerusalems als Stadt, dem Stocken des Tempelbaues und dem Hohn der falschen Brüder) uns immer in erster Linie an die Zeit von 537—520 denken .lassen müssen. Gerade nach unseren Resultaten in Kap. I - IV wird man den früher gegen diese Datierung erhobenen Einwand, dann hätte die Heimkehr von 538 ausdrücklich und jubelnd erwähnt werden müssen, nicht mehr geltend machen können. Das „Volk“ war eben nicht zurückgekehrt, sondern nur ein kleiner Teil, diesem ging es im Lande so schlecht wie möglich, nach kurzer Zeit musste der Bau von Stadt und Tempel wieder stocken; es war das alte Elend, nur jetzt auf heimischem Boden erlebt. Erst die Gola Serubbabels im Jahre 520 brachte einen Umschwung.

Wir haben damit eine neue und überaus wertvolle Quelle für die Geschichte der Restauration der jüdischen Gemeinde gewonnen, freilich nicht eine solche, die uns viele neue äussere Fakta mitteilte. In der Beziehung bestätigt sie teils unsere bisherigen Resultate, teils fügt sie hinzu, dass die Samaritaner nach 537 bezw. 529 wirklich sich bemüht haben, an dem jerusalemischen Tempelbau teilzunehmen, dass aber dies gerade für die kleine Gemeinde der Frommen der Anlass geworden ist, sich ganz von jenem zurückzuziehen und auf die Zukunft zu hoffen. Vor allem aber verleiht die Quelle dem bisherigen Gerippe Fleisch und Blut, sie führt uns mitten in die Stimmungen, religiösen Verhältnisse, Anschauungen und Gegensätze der erstmalig Heimgekehrten hinein. Eben sie sind, nachdem das Volk in Babylon als Ganzes diese Titel verscherzt hat, die Gottesknechte, die Erwählten u. s. w., die als verschwindende Minorität einen verzweifelten Kampf für die geläutert heimgebrachte Jahwereligion führen gegen das halbe Heidentum, das sie bei der Bevölkerung

Palästinas, ihren nächsten Verwandten vorfinden. Aber sie bleiben unverstanden, werden wegen ihrer Hoffnungen nur verspottet, wegen ihrer Prätensionen gewaltsam gedemütigt. Doch dies weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Auch darauf verzichten wir, nun noch einen näheren Versuch zu machen, die einzelnen Bestandteile des Buches zu datieren. Das wird kaum möglich sein. Natürlich ist das Buch nicht in einem Zuge geschrieben, sondern zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Anlässen. Während 56, 1—9 wirklich aus dem Jahre 537 zu stammen scheint, dürfte alles andere schon das durch die Samaritaner herbeigeführte Verbot des Mauerbaues voraussetzen. Serubbabel aber ist während der Entstehungszeit des Ganzen offenbar noch nicht im Lande, nur seine Ära fühlen wir in Kap. 66 herannahen. Das Gros des Buches dürfte also aus der Zeit zwischen 537 bezw. 529 und 521 stammen; nicht ein Gegner, wohl aber ein Vorläufer Haggais und Sacharjas ist Tritojesaja, wenn auch sehr verschieden von ihnen. Alle näheren Versuche einer Zeitbestimmung werden vergeblich sein. (Ich mache nur noch darauf aufmerksam, dass, wenn auch vielfach mit anderer Begründung, Ley zu demselben Resultate gekommen ist.)

Die Frage nach dem Verfasser endlich hat nur ein litterarisches, kein historisches Interesse; sie kann auch nur lauten: ist es der 538 mit heimgekehrte Deuterojesaja oder einer seiner Schüler? Die historische und vollends auch die psychologisch-religiöse Möglichkeit einer Identität des Verfassers von 40—55 und 56—66 liegt auf Grund unseres Resultates mit Sicherheit vor. Dass Deuterojesaja 538 heimgekehrt ist, bleibt doch sehr wahrscheinlich. Die Äusserungen eines Mannes aber, der in Babylon für die nächsten Monate eine Realisierung der kühnsten Hoffnungen in Bezug auf sein Volk und speziell einen Fürsten desselben verkündete, und diejenigen, die derselbe nach der Heimkehr ins Vaterland und der Neugründung eines dortigen Gemeinwesens, nach zertrümmerten Hoffnungen und namenlosen Enttäuschungen, unter ganz neuen innergemeindlichen Gegensätzen niederschrieb, die müssen doch wohl wesentlich verschieden lauten. Und die Sprache? Sie treibt mit dem Forscher ein neckisches Spiel, sie zeigt bei aller Verwandtschaft (vgl. bes. Kap. 60 mit

54) doch auch wieder einen tiefgreifenden Unterschied. Aber erklärt nicht auch der sich aus jenen Momenten? Mussten nicht die ganz neuen Verhältnisse einerseits, die gänzlich verschiedene religiöse Stimmung anderseits, die sich nun zwischen den beiden Polen vollständiger Verzweiflung und einer sich fast überstürzenden Hoffnung bewegte, auch eine fast neue Sprache erzeugen? Ich wage die Frage hier nicht zu entscheiden und will nur gestehen, dass mir auch Gressmann S. 26 ff. noch nicht mit Sicherheit bewiesen zu haben scheint, dass wir wirklich berechtigt sind, von einem Tritojesaja zu reden; es scheint doch in beiden Teilen ganz dieselbe prophetische Individualität uns gegenüberzustehen und nur die ganz verschiedenen Verhältnisse ihr stellenweise ein verschiedenes Gepräge aufgedrückt zu haben. Sollte es wahr sein, so würde das Wort 40, 31 an ihr selbst sich in allererster Linie bewährt haben bis zum letzten Atemzuge, auch die Enttäuschungen des Jahres 538 hätten Deuterojesajas Hoffnungen dauernd nicht geknickt.[1])

Exkurs: Nachdem wir allmählich unser früheres Urteil über die Periode von 538—20 vollständig haben ändern müssen und damit unserer früheren Hypothese einer neuerlichen Zerstörung Jerusalems zwischen 516 und 444 selbst ein gut Teil der Fundamentierung entzogen haben, soll hier noch in aller Kürze erwähnt werden, dass auch das Urteil, welches wir Serubb. S. 74 ff. über Threni 5 gefällt haben, korrigiert werden muss. Dass das Kapitel nicht im babylonischen Exil geschrieben sein kann, glaube ich Serubb. S. 74 f. genügend bewiesen zu haben; v. 2—5. 8. 9. 14. 18 zeigen evident, dass der Dichter sich in Palästina befindet und über dortige Zustände klagt. Wenn wir dann aber näher die Entstehungszeit bestimmen wollen, so bieten sich zwei Möglichkeiten dar.

Entweder das Kapitel muss während des Exils in Palästina gedichtet sein. Diese Ansicht hat neuerdings besonders Budde vertreten. Ich habe Serubb. S. 75 gegen dieselbe die sprachliche Verwandtschaft mit Deuterojesaja geltend gemacht, doch gebe ich jetzt zu, dass dieselbe zu gering ist, um etwas beweisen zu können. Auch darauf will ich kein Gewicht legen, dass man in diesem Falle eine Klage über das Weilen des Volkes in der Ferne vermisst; denn, will der Dichter die unglücklichen Verhältnisse seiner Umgebung

[1]) Falls der Name dieses Grossen in Israel uns nicht für alle Zeiten unbekannt bleiben soll, möchte ich ihn am ehesten mit dem Josia identifizieren, dessen Haus nach Sacharja den Sammelpunkt für die Wiederaufrichtungsbestrebungen in der neuen Gemeinde bildete 6. 10. 14; 3, 8; dazu III § 2.

schildern, so genügt die Anspielung auf jenes in v. 21: הֲשִׁיבֵנוּ, wo allerdings Budde das אֵלֶיךָ ohne genügenden Grund streicht. Auch wenn Jahwe nicht mehr auf dem Zion wohnte, blieb dieser Ausdruck für die Zurückführung in das heilige Land vgl. Jes. 49, 5, und konnte sich hier der palästinensische Dichter nicht mit seinem ganzen Volke zusammenfassen? Wohl aber spricht direkt gegen diese Datierung v. 11 f., die eine bestehende Gemeinde voraussetzen, denn sie müssen wie v. 9 f. 13 f. Gegenwart und nicht Vergangenheit schildern. Budde gibt das zu und streicht deshalb v. 11 f., die später mit Rücksicht auf die anderen Lieder als von der Eroberung Jerusalems handelnd eingeschoben seien, vielleicht auch, um die 22 Verse herauszubringen. Auf die Ähnlichkeit von v. 12 b mit Lev. 19, 32 würde ich allerdings keinen Wert legen; wohl aber muss zugegeben werden, dass die Erwähnung der שָׂבִים schlecht zu dem übrigen Kapitel passt; auch die Erwähnung von Zion v. 11 stösst sich etwas mit der von v. 18.

Sollten also diese beiden Verse unecht sein, so haben wir hier mit Sicherheit ein Lied vor uns, das etwa um 550 gedichtet ist. Auch als solches hätte es seinen Wert für das uns beschäftigende Problem. Das Kapitel würde uns nämlich wieder mit Sicherheit zeigen, dass die Zustände der im Lande Zurückgebliebenen so traurige gewesen, dass vor allem der Zion als ein geradezu verfluchter Ort so gemieden sei, dass jede Möglichkeit schwindet, mit Kosters anzunehmen, diese Zurückgebliebenen hätten sich plötzlich aus eigener Kraft zu dem Entschlusse aufgerafft, Jerusalem und den Tempel neu aufzubauen. In solche Zustände, wie sie hier vorausgesetzt, musste von aussen neues Leben hineingekommen sein, ehe eine Änderung eintreten konnte.

Sollte aber die Unechtheit von v. 11 f. nicht genügend motiviert sein, dann gäbe es nur eine Situation, aus der das Lied stammen könnte, nämlich die Ära von 538—20 (so Löhr und Wildeboer). Das הֲשִׁיבֵנוּ v. 21 war auch in dieser noch durchaus erklärlich, wie Sach. 6, 15 etc. zeigt, die Zustände, die Haggai und Sacharja vor der Tempelgründung voraussetzen, sind gerade solche, wie die in diesem Liede geschilderten vgl. bes. v. 9 mit Sach. 8, 10. Und wenn Hag. 1, 4 den Tempel als חָרֵב bezeichnet, so konnte ein Dichter wohl auch sagen, Füchse hausten auf dem Tempelberge. Die Situation ist auch dieselbe wie Jes. 64, 9; dass 56—66 aber, die in stärkster Weise von Deuterojesaja beeinflusst sind, während des Exils in Palästina geschrieben seien, ist ja ausgeschlossen. v. 3 und 16 endlich, auf die ich mich Serubb. S. 76 f. stützte, könnten doch ebensogut, wie v. 21 b ausdrücklich aus einer stillschweigenden Messung der gegenwärtigen Zustände an den vorexilischen Verhältnissen hervorgegangen sein. Bei dieser Datierung würden nun auch v. 11 f. zu ihrem Rechte kommen: eine Gemeinde war wieder da, aber sie hat schon wieder eine neue Verheerung erleben müssen. Wir erhielten abermals eine Illustration zu der gewaltsamen Sistierung des neuen Stadtbaues seitens der Samaritaner Esra 4, 23, des verzweifelten Zustandes der neuen Gemeinde, in dem eine Änderung erst durch den persischen Thronwechsel und das Kommen Serubbabels herbeigeführt wurde.

Ich wage mich mit Sicherheit weder für die eine noch die andere Datierung zu entscheiden, obwohl mir die letztere wahrscheinlicher ist. Es muss genügen darauf hinzuweisen, dass die Entscheidung an der Echtheit von v. 11 f. hängt und im übrigen die Konsequenzen beider Möglichkeiten im Auge zu behalten.

Kapitel VII.

Der Chronist.

Die letzte Quelle, die von uns geprüft werden muss, ist die Schrift des Mannes, der das jetzige Esrabuch komponiert hat. Dass dies der Verfasser der beiden Bücher der Chronik sei, ist längst allgemein anerkannt. Da derselbe nun um 300 v. Chr. geschrieben hat, also wenigstens durch 200 Jahre von der behandelten Ära getrennt ist, so kann natürlich nur das in seiner Schilderung auf sichere Glaubwürdigkeit Anspruch machen, was er bereits wieder aus anderen schriftlichen Quellen geschöpft hat.

Es fragt sich nun, inwieweit er das gethan hat. Dass er in Esra 1—6, wo er uns die Geschichte der Restauration von 538—16 darbietet, mit Sicherheit an drei Stellen ältere, ihm vorliegende schriftliche Quellen reproduziert, nämlich Kap. 2; 4, 7 bis 23; 5, 1—6. 15, ist von uns in der vorausgehenden Untersuchung bewiesen, und sind dieselben für unsere Rekonstruktion jener Geschichte als Quellen ersten Ranges verwertet. Dass alles übrige, also Kap. 1; 3, 1— 4, 6; 4, 24; 6, 16—22 in der uns jetzt vorliegenden Form zum ersten Male aus seiner Feder hervorgegangen, ist ebenso gewiss. Immer wiederkehrende, charakteristische Redewendungen, die wir hier finden, thun das evident dar, wie seiner Zeit besonders Schrader (a. a. O.) bewiesen hat vgl. überh. d. Kommentare. Eine ganz andere Frage aber ist die, ob der Chronist nicht vielleicht auch bei der Komposition dieser Abschnitte Quellen vor sich gehabt hat, die uns verloren gegangen sind und die er überarbeitet reproduziert hat.

Dass 1, 1—4 eine ganz freie Konzeption des Verfassers sei, im Anschlusse an Deuterojesaja entworfen, ist wohl allgemein anerkannt. Dieselbe wird schon durch 6, 1 ff. als geschichtlich wertlos erwiesen. Dagegen dürfte ihm bereits für 1, 5—11 noch eine besondere Quelle vorgelegen haben, die er uns hier überarbeitet darbietet. Ich mache auf folgende Momente aufmerksam: a) Er nennt hier in v. 8 einen Schatzmeister Mithredat, der Esra 5 nicht erwähnt wird. b) Er erwähnt in v. 9 אֲגַרְטְלִים und מַחֲלָפִים, die sich nur hier finden im Unterschiede z. B. von 2 Chron. 4, 7—17; auch sie konnte er nicht aus Esra 5 entnehmen. c) Er führt hier den Scheschbazzar als nasi über Juda ein, auch das ist singulär; ausserdem hätte er wahrscheinlich, falls er selbständig erst den Abschnitt konzipiert hätte, ihn wie 3, 1 ff. Serubbabel genannt. d) Endlich lässt auch der Ausdruck הַגּוֹלָה auf eine ältere (aramäische?) Vorlage schliessen; der Chronist sagt original בְּנֵי הַגּוֹלָה vgl. 4. 1; 6, 19. 20; 8, 35; 10, 7. 16. Dass wir vielleicht noch die ursprüngliche Fortsetzung dieses Berichtes über die Heimkehr der Karawane Scheschbazzars in 3 Esra 5, 1—6 besitzen, ist in Kap. IV gesagt; sie ist nun durch das vom Chronisten missverstandene Kap. 2 verdrängt.

Der zweite Abschnitt, den er uns relativ selbständig darbietet, ist Kap. 3, die Erzählung von der Grundlegung des Tempels im 2. Jahre des Cyrus durch Serubbabel. Dass diese geschichtlich wertlos sein muss, weil Serubbabel erst 521/20 nach Jerusalem gekommen ist, hat besonders unsere Untersuchung in Kap. II und III ergeben. Dass der Chronist seinen Bericht aus dem in Kap. 5 Überlieferten, aus Neh. 8, 1; 2 Chron. 2 und Hag. 2 frei kombiniert hat, das hat so gründlich und scharfsinnig Schrader (a. a. O. S. 481—93) bewiesen, dass jede erneute Untersuchung überflüssig erscheint. Hier verrät thatsächlich kein Zug eine ältere zu Grunde liegende Quelle. Hoonacker S. 143 macht allerdings auf eins aufmerksam, darauf, dass nach v. 3 zunächst ein Altar errichtet sei, und dies bestätige sich durch Hag. 2, 14 als historisch. Das ist ja richtig. Aber bedurfte es für den Chronisten einer schriftlichen Quelle, um aus dem Faktum der Grundsteinlegung 5, 16 zu schliessen, dass auf dem Zion auch ein Altar errichtet sei? war das nicht vielmehr eine ganz

selbstverständliche Folgerung? Und schliesslich, kannte nicht auch der Chronist seinen Haggai? Vgl. auch 3, 12 f. mit Hag 2, 3. Ein weiteres Gegenargument hat aber auch Hoonacker S. 143—47 nicht vorgebracht.

Dagegen muss ich ihm zustimmen betreffs des dritten vom Chronisten relativ selbständig konzipierten Abschnittes, 4, 1—5 (vgl. Nouv. études, S. 139—42). Dass das, was der Chronist uns hier berichtet, dem Kerne nach innerlich durchaus begründet und glaubwürdig ist, dass das 17jährige Stocken des Tempelbaues vor allem durch den Gegensatz zu der Bevölkerung, die man im Lande vorfand, teils die Invektiven derselben gegen die Selbständigkeit, teils ihre aufgedrungene Brüderschaft herbeigeführt ist, hat unsere Untersuchung besonders in Kap. I §§ 2—4 und Kap. VI ergeben. Auch wenn schlechte Ernten, die Sorgen fürs tägliche Leben u. s. w. hinzukamen, etwas weiter dürfte man doch mit den Mitteln, die man aus Babylon mitbrachte, und gestützt auf das Cyrusedikt gekommen sein, als wie Haggai es im Jahre 520 voraussetzt, wenn nicht gleich nach der Grundsteinlegung eine Hand von aussen gewaltsam in das eben sich neu entwickelnde Leben der kleinen Gemeinde eingegriffen hätte.

Aber kann das der Chronist nicht einfach aus Esra 4, 7—23 erschlossen haben? Das ist doch nicht möglich. Denn a) gerade von dem Verlangen der Samaritaner, am jerusalemischem Tempel mitzubauen, steht in der Quelle ja kein Wort. Gerade dies aber hat sich uns in überraschender Weise durch Jes. 66, 1 ff. als historisch bestätigt. Nicht buchstäblich so kann es sich vollzogen haben, wie 4, 1 ff. erzählt, vor allem wiederum, weil Serubbabel unter Cyrus ja noch gar nicht im Lande war. Aber das Drängen, welches thatsächlich durch lange Zeit fortgesetzt war, wird hier als ein Akt erzählt. b) Ebenso lässt uns die Erwähnung Assarhaddons 4, 2 auf eine selbständige Überlieferung zurückschliessen, denn die Quelle 4, 10 nennt den Assurbanipal als Kolonisator Samariens. Jener wird sonst im Alten Testament nur zweimal ganz beiläufig, 2 Reg. 19, 37; Jes. 37, 38 erwähnt. Das Mittel der Erklärung, mit dem man sich früher leichthin half, Assarhaddon habe überhaupt keine Kolonisten nach Samarien geschickt, und daher liege ein einfacher Schreibfehler, entweder

für Salmanassar oder für Assurbanipal vor, dürfte jetzt doch angesichts der ausdrücklichen Überlieferung des Assarhaddon-cylinders, dass dieser Kolonisten ausgeschickt habe (ob speziell Phönizien und Palästina genannt werden, ist allerdiugs umstritten) nicht mehr verwendet werden. c) Ich möchte auch noch darauf hinweisen, dass die kurze, diskrete, von keinem geschichtlich-religiösen Rückblicke beschwerte und sich nur auf das Cyrusedikt stützende Antwort Serubbabels v. 3 wenig zu den sonstigen freien Kompositionen des Chronisten stimmt, der in diesem Falle sich sicher nicht einen kleinen Hieb auf die „Scheusale“ der Samaritaner im Sinne von 9, 1. 11. 14 versagt hätte. d) Endlich ist auch nicht zu übersehen, dass v. 7—23 von „gedungenen Ratgebern“ nichts zu erzählen weiss, sondern nur die Anwendung von brieflicher Anklage und Gewalt kennt. Daher nehme ich an, dass 4, 1—5 noch eine andere ältere, aber von dem Chronisten in den Rahmen seines Geschichtsbildes hineingearbeitete Überlieferung zu Grunde liegt, die das Bewusstsein daran festgehalten hat, dass in der Periode der Neugründung der Gemeinde die Samaritaner sich zu gemeinsamen Bauen herangedrängt hätten, von den Heimgekehrten aber abgewiesen seien, und dass auch hierdurch das Stocken des Tempelbaues verlängert.

Dass 4, 6 eine unpassende und wertlose Zuthat des Chronisten sei, die sich aus seiner mangelhaften Kenntnis der Reihenfolge der persischen Könige erklärt, haben wir schon in I § 3 gesehen. In 4, 24 leitet er direkt aus 4, 23 die Wirkung ab, die thatsächlich indirekt dem hier Berichteten folgte; jene interessiert ihn vor allem und sie will er besonders hervorheben, da er in erster Linie eine Geschichte des Tempels schreiben will. Dass endlich 6, 16—22 eine frei konzipierte und erbauliche Ausschmückung von 6, 15 ist, die auf historischen Wert keinen Anspruch erheben kann, dürfte allgemein anerkannt sein.

Nun erst können wir uns der Beurteilung der chronistischen Darstellung Kap. 1—6 als eines Ganzen zuwenden. Dass irgendwo in dieser ein Fehler stecken muss, fühlt jeder, der sie aufmerksam liest und dann besonders mit Haggai und Sacharja vergleicht. Auch wenn man von Gramberg, Torrey u. a. absieht, die den Chronisten einfach für einen Fälscher en gros

hielten, hat man ihm bis jetzt meistens sehr starke Fehler, ganz willkürliche Konstruktionen u. s. w. in der Darstellung vorgeworfen, durch die der wirkliche Hergang nur verschleiert bezw. entstellt sei.

Besonders in zweifacher Weise hat man ihm nachzuweisen gesucht, dass er ein ganz falsches Bild gezeichnet habe. Entweder man suchte seinen Grundfehler in einem Missverständnis von 4, 7—23. Diese Quelle, die sich thatsächlich auf einen viel späteren Mauerbau unter Artaxerxes bezöge, habe der Chronist in einem groben Missverständnis auf eine Hinderung des Tempelbaues durch die Samaritaner vor Darius bezogen. Daraus sowie aus dem allgemeinen Bestreben, den Tempelbau möglichst weit zurückzudatieren, erkläre sich alles Weitere in seiner Darstellung. Heimgekehrt sei allerdings das Gros der Juden schon 538, aber der versuchte Tempelbau sei eine Fiktion, derselbe habe erst 520 begonnen. (So bes. Schrader, Wellhausen, i. Bez. auf das erste auch Meyer u. a.)

Tiefer noch legte Kosters die Sonde an. Die Darstellung des Chronisten wurzelt in einem doppelten Missverständnis bezw. einer doppelten Fiktion, nicht nur der bezüglich des Tempelbaues, sondern auch bezüglich der Heimkehr. Auch der Bericht von dieser ist nur Zurückdatierung, und zwar aus den Tagen Esras in die des Cyrus. Die Gola, die seit der Ära Esra-Nehemia als die Trägerin der reinen Religion angesehen wurde, ist künstlich zu dem Kerne der Gemeinde von 538 ff. gemacht. Alle schriftlichen Quellen, die der Chronist benutzt, sind also teils (Kap. 2) von ihm missverstanden, teils waren sie selbst schon fingiert (4, 7 ff.; 5, 1 ff.).

Diese beiden Beurteilungsweisen des Chronisten beruhen aber selbst auf vollständig falschen Vorstellungen von der Geschichte der jüdischen Restauration, wie unsere eingehende Prüfung aller in Betracht kommender Quellen evident dargethan hat. Und damit zugleich gibt uns unsere Untersuchung auch eine ganz andere, gerechtere und mildere Beurteilung des Chronisten an die Hand. Er war weder der Dummkopf noch der Fälscher, für den man ihn hält. Eine dem wirklich geschichtlichen Hergange widersprechende Tendenz liegt ihm überhaupt

fern. Nicht einmal ein wirkliches Missverständnis von 4. 7—23 kann man ihm zur Last legen: hier hat er nur fälschlich unter dem Eindrucke von v. 7 und in der Chronologie der persischen Könige nicht bewandert, wie wohl alle seine Zeitgenossen, auch in v. 8—23 statt des ursprünglichen Namens Cyrus oder Kambyses den Namen Artaxerxes eingeschoben: sachlich gibt er die Quelle durchaus an richtiger Stelle.

Dagegen leidet seine ganze Darstellung der Restauration allerdings an einem wirklichen Fehler, es ist aber ein solcher, den noch heutige Forscher mit ihm teilen, nämlich der, dass er Scheschbazzar und Serubbabel für eine und dieselbe Persönlichkeit hielt. Letzterer, für die Geschichte der Restauration ungleich wichtiger, wirklicher Vater des neuen Tempels, von vielen Propheten gefeiert, thatsächlich aber erst 521/20 nach Jerusalem gekommen, hatte die Persönlichkeit des Führers der ersten Gola so in den Schatten gestellt, dass von diesem sich fast nur der nackte Name erhalten hatte. So ist es gekommen, dass wohl schon vor dem Chronisten die Bilder der beiden Persönlichkeiten zu einem zusammengeflossen waren: Serubbabel galt ohne weiteres als der Zurückführer überhaupt. Aus diesem Missverständnis ist alles andere abzuleiten. Infolgedessen musste der Chronist die Liste, die er in den Memoiren Nehemias Kap. 7 vorfand, die in Wirklichkeit die Namen aller derer enthält, welche die erste Gemeinde konstituiert haben, also von 538—516 zurückgewandert sind, für eine solche halten, die nur die im Jahre 538 Heimgekehrten aufführe. Daraus musste er weiter folgern, dass Serubbabel es gewesen sei, der im zweiten Jahre des Cyrus den Grundstein zum Tempel gelegt habe, der mit den Samaritanern in Konflikt geraten sei u. s. w. So entstand der Widerspruch zwischen dem chronistischen Geschichtsbilde und dem aus Haggai und Sacharja zu konstruierenden, nach dem Serubbabel erst im zweiten Jahre des Darius den Grund zu seinem Tempel gelegt hat.

Sonst gibt der Chronist seine Quellen treu, richtig verstanden und in den Hauptsachen intakt wieder: was er aus eigenem neu hinzufügt 1. 1—4; 3; 6. 16—22, ist nur harmlose Ausmalung des Geschichtsganges, den er auf Grund seiner Quellen für den richtigen hält, um ihn zugleich erbaulich zu gestalten.

Bis auf den einen Grundfehler, der allerdings die Darstellung, besonders 3, 1—4, 5 wesentlich beeinflusst, hat sich uns das von ihm gezeichnete Geschichtsbild als ein in den Grundzügen getreues bewährt.

Kapitel VIII.

Das Ergebnis.

Wir stehen am Ende der Untersuchung und haben nur noch das Resultat in Kürze zusammenzufassen. Bevor wir das thun, wird es gut sein, uns die litterarkritischen Ergebnisse bezüglich der Quellen noch einmal ins Gedächtnis zurückzurufen.

Die wichtigste Quelle für die äussere Geschichte der jüdischen Restauration Esra 4, 7 - 6, 15 hat sich uns als in allen Hauptsachen zuverlässig ergeben. Dieselbe ist eine an den König Artaxerxes, wahrscheinlich von samaritanischer Seite gerichtete Denkschrift, in der dargelegt wird, wie der Mauerbau Jerusalems bereits durch einen früheren persischen König inhibiert, der Tempelbau aber von diesen ausserordentlich gefördert ist. Beides wird urkundenmässig belegt. Infolge eines Missverständnisses von 4, 7 hat der Chronist in 4, 8—23 den ursprünglich dastehenden persischen Königsnamen durch den des Artaxerxes ersetzt.

Haggai und Sacharja 7. 8 sind wertvolle zeitgenössische Quellen für die Eruierung der Geschichte des Tempelbaues und der Verhältnisse der Gemeinde in den J. 520 18 wie in den Jahren zuvor. In den Nachtgesichten Sacharjas aus dem J. 519 haben wir eine hervorragend wichtige, weil die älteste, Quelle, über die dem September 520 vorausgehende Restauration der Gemeinde entdeckt; in apokalyptischem Gewande wird uns hier zum guten Teile Vergangenheit als Zukunft vorgeführt und von ihr aus die Perspektive auf die noch ausstehende Vollendung des Gottesreiches eröffnet.

Esra 2 bezw. Neh. 7 bieten eine Liste derjenigen dar, die aus dem Exil in den Jahren 538—20 (bezw. 16) heimgekehrt sind und die erste Gemeinde gebildet haben.

Die Memoiren Esras und Nehemias sind für die behandelte Periode Quellen zweiten Ranges, bestätigen aber das aus den vorgenannten Erschlossene.

Die sogen. tritojesajanische Schrift (Jes. 56—66) findet ihre Erklärung nur aus der Zeit zwischen 537 und 20. Sie bildet die wichtigste Quelle für die Eruierung der inneren Verhältnisse, Anschauungen und Hoffnungen der erstmalig heimgekehrten kleinen Gola, vor allem für den Verzweiflungskampf, den dieselbe gegen das Heidentum der in Palästina vorgefundenen Bevölkerung, der Samaritaner im weitesten Sinne des Wortes, hat führen müssen. (Wahrscheinlich stammt aus dieser Zeit auch Threni 5; aus dem Jahre 521 20 Jer. 50. 51.)

Der Chronist hat ausser den fast intakt aufgenommenen Quellen Esra 2; 4. 7—6. 15 in 1, 5—11; 4, 1—5 noch eine andere benutzt und überarbeitet, die uns nicht mehr erhalten ist. 1, 1 bis 4; 3; 6, 16 ff. sind von ihm frei komponiert. Eine besondere Tendenz in der Darstellung verfolgt er nicht; sein Grundfehler ist die Identifizierung von Scheschbazzar und Serubbabel; aus ihr erklären sich alle wichtigen Fehler in seiner Darstellung.

Die aus dieser Datierung und Beurteilung der Quellen sich ergebenden geschichtlichen Daten für die Restauration der jüdischen Gemeinde sind folgende. Im Jahre 538 bezw. 37 hat der Statthalter Scheschbazzar in Ausübung des Cyrusediktes die heiligen Geräte nach Jerusalem zurückgebracht, dort den Grundstein zu einem neuen Tempel gelegt und einen Altar errichtet, so dass der Kult wieder begann. Natürlich war er von einer Karawane Heimkehrender begleitet, die Gebrauch von der Konzession des Cyrus machten bezw. folgte ihm dieselbe bald, doch dürfte sie nicht sehr bedeutend gewesen sein, sie bildete in der Bevölkerung in und um Jerusalem vorerst die Minorität. Aus Gründen, die wir wohl vermuten, aber nicht aus den Quellen belegen können, hat der grössere Teil der Exilierten zunächst auf die Heimkehr verzichtet bezw. verzichten müssen. Mit höchster Wahrscheinlichkeit können wir aus Sach. 1—6 schliessen.



dass dieser Prophet und der Hohepriester Josua mit anderen Priestern schon bei der ersten Karawane waren; gleiches gilt von dem Verfasser des sogen. tritojesajanischen Buches.

Nach der ersten religiösen Handlung in der Heimat war natürlich die nächste Aufgabe die eigentliche Ansiedelung, ein Aufbau der alten Trümmer, vor allem auch ein Schutz Jerusalems durch Mauern gegen alle die Nachbarn, die sich im Laufe des Exils in Judäa eingenistet hatten. Aber der Neuaufbau Jerusalems zu einer Stadt und damit auch der Weiterbau am Tempel wurde bald darauf durch eine Anklage seitens der Samaritaner am Hofe des Cyrus bezw. Kambyses gestört. Ihnen war natürlich die neue Kolonie, sobald sich dieselbe von ihnen abschliessen wollte, ein Dorn im Auge; durch geschickte Anspielungen auf Selbständigkeitsbestrebungen der Juden erreichten sie, was sie wollten; sie wurden bevollmächtigt, den Mauerbau gewaltsam zu hindern.

Dies niederschmetternde Ereignis zerstörte mit einem Schlage die ganze Illusion, mit der wenigstens ein Teil der Verbannten heimgekehrt war, die messianische Zeit habe angebrochen. Die trübe soziale Lage, in der sie sich bald befanden, die auch noch weiterhin fortgesetzten Anfeindungen und Verspottungen seitens der Nachbarn, endlich die Enttäuschung über das bei den einstigen Brüdern vorgefundene jahwistisch verbrämte Heidentum lähmten für die folgenden Jahre alle Energie und Thatkraft. Der Frommen bemächtigte sich eine fast verzweifelte Stimmung, nur stellenweise durchbrochen von einem glühenden Hoffnungstaumel. Ja, gerade sie waren es nun, die nichts mehr von dem in Gemeinschaft mit den Nachbarn fortzuführenden Tempelbau wissen wollten; erst die messianische Zeit musste mit der Sammlung der Brüder, der Herstellung der Gemeinde der Gerechten, der glänzenden Ausstattung Jerusalems auch die herrliche Vollendung des Tempels bringen.

Dass in dieser Zeit hie und da noch eine weitere Karawane aus Babylon nachgekommen, ist möglich, ja wahrscheinlich, nachweisen lässt sich ganz am Ende derselben nur eine, die des Heldai u. s. w. Sach. 6, 9 ff., doch kann diese auch schon die Spitze der Gola Serubbabels sein.

Den Umschwung brachte das Jahr 521/20, die Thronbesteigung des Darius. Vermutlich im Zusammenhang mit dem ersten Aufstande Babylons gegen ihn bezw. dessen Niederwerfung im Januar 520 ist Serubbabel mit einer neuen Gola heimgekehrt. Er wurde von dem Volke als der Davidsspross begrüsst, unter dem die alten glänzenden Zeiten wiederkehren sollten. Durch ihn wurde die neue Gemeinde erst regulär organisiert, Josua zum Hohenpriester des neuen Heiligtums offiziell ernannt. Der neue Zuzug aus Babel, durch den nun auch die reine Jahwereligion das Übergewicht in Jerusalem und Umgebung erhielt, ermutigte zu neuem Handeln. Begeistert von Haggai und vielen anderen gleichzeitig lebenden Propheten ging man, unter ausdrücklichem Verzicht auf die Mauern, im Vertrauen auf den Schutz Gottes von neuem an das Werk des Tempelbaues.

Der neue Tempelerbauer bedingte eine neue Grundsteinlegung; dieselbe fand am 24. September 520 statt. Die bald sich wieder regende Verzagtheit wurde diesmal von den Propheten überwunden, der Himmel begünstigte die Arbeit, Haggai und Sacharja konnten die messianische Zeit als bereits angebrochen verkünden. Auch die Einsprache des Satrapen Tatnai (518?), hinter den sich wahrscheinlich nunmehr die Nachbarn gesteckt hatten, trug schliesslich nur dazu bei, das Werk zu fördern. Denn Darius wurde dadurch aufmerksam auf die Privilegien, mit denen einst Cyrus den Tempel ausgestattet hatte; er bestätigte und erweiterte sie. So konnte im Jahre 516 der neue Tempel vollendet und eingeweiht werden.

Ich hoffe, dass es uns gelungen ist, eine sehr wichtige, bis jetzt aber in vielfaches Dunkel gehüllte Periode der jüdischen Geschichte so weit in das Licht gerückt zu haben, dass die Grundzüge derselben wieder offen vor unseren Augen daliegen.

Dritte Studie.

Das Schicksal Serubbabels.

Ich hatte „Serubbabel“ S. 6 das Schicksal dieses jüdischen Statthalters kurz in folgende Sätze zusammengefasst: „Unter den Heimgekehrten hat, inauguriert von den Propheten, eine Erhebung des Serubbabel zum Könige stattgefunden; mit ihr sollte das messianische Reich beginnen. Indes die Erhebung hat mit einer furchtbaren Katastrophe geendet. Serubbabel ist den Märtyrertod für sein Volk gestorben. Jerusalem ist von neuem verwüstet, der Tempel entweiht.“

Dass unser Urteil über viele Quellen, die wir zur Erzielung dieses Resultates verwendeten, total hat geändert werden müssen, haben die beiden ersten Studien ergeben. Dennoch müssen wir jenes in der Hauptsache aufrecht erhalten: eine Erhebung Serubbabels zum Könige hat sicher stattgefunden; sie musste enden und hat geendet mit einer Katastrophe. Nur das Wie dieser müssen auch wir jetzt noch mehr, als wir es im Serubb. gethan haben, als ein hypothetisches hinstellen, da die einzige Quelle, die uns darüber eingehender direkten Aufschluss zu geben schien, Jes. 40—55, nunmehr auch nach unserem Ergebnis in Studie I Kap. IV und VI nicht mehr herangezogen werden darf. Wir müssen in diesem Punkte daher jetzt mehrere Möglichkeiten neben einander bestehen lassen. Aber wir hoffen, dass gerade, nachdem die Hypothese jenes ihres überraschendsten und zunächst blendendsten Gewandes entkleidet ist, dieselbe innerlich

noch mehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen und auch vorurteilsloser von allen Seiten geprüft werden wird.

Da im Serubb. die verschiedenartigen Argumente, mittels derer wir jene stützten, übersichtlich gruppiert sind, so wird es das Beste sein, wenn wir uns in der Hauptsache dem Gange der Untersuchung, den wir dort einschlugen, abermals anpassen, dabei aber aufmerksam machen auf die nunmehr in Wegfall kommenden Argumente und ausserdem, um jede überflüssige Wiederholung zu vermeiden, alles früher Ausgeführte, was sich uns auch bei erneuter Untersuchung als richtig bewährt hat, nur kurz zusammenfassen. So ergeben sich jetzt drei Teile der Untersuchung, nämlich erstens die Gründe, die zwingend auf eine Erhebung Serubbabels als Folge hinführen, zweitens diejenigen Momente, die auf einen vorausgegangenen Sturz desselben zurückschliessen lassen und drittens die unmittelbaren Zeugnisse, die wir noch für Erhebung und Sturz des Statthalters besitzen.

Kapitel I.

Die Gründe, die bestimmt eine Erhebung Serubbabels zum Könige erwarten lassen, oder: Die messianische Hoffnung im Zeitalter Serubbabels.

In dieses Kapitel fällt sowohl das hinein, was wir Serubb. Kap. I, wie das, was wir in Kap. II behandelten. Ausgangspunkt bleibt die messianische Erwartung Haggais und Sacharjas. Dass diese in dem Statthalter aus Davids Haus, der, wie wir nunmehr gefunden haben, wahrscheinlich erst 521 oder Anfang 520 mit einer Gola von Babylon nach Jerusalem kam, einen Messias d. h. einen zum König von Gott Erkorenen begrüssten, kann einfach nicht geleugnet werden.

Es folgt zunächst aus dem Namen Zemach, den Sacharja ihm 3, 8; 6, 12 gibt, denn gerade vom Zemach wird in der Stelle, auf die Sacharja hier rekurriert oder die eine Parallelweissagung zu den seinen bildet, in Jer. 23, 5 ausgesagt: „er wird herrschen als König".

Es folgt zweitens aus Hag. 2, 23. Wenn dieser hier Gott sprechen lässt: „An jenem Tage nehme ich dich, Serubbabel, Sohn Schealthiels, meinen Knecht, und mache dich einem Siegelringe gleich, denn dich habe ich erwählt", so folgt schon aus dieser Redeweise, dass Gott ihn zu etwas ganz Besonderem in der Geschichte bestimmt hat vgl. Jer. 22, 24. Beachten wir aber, dass diese seine Bestimmung gerade in Gegensatz steht zu der Niederwerfung und Vernichtung aller irdischen Königreiche v. 22, so müssen wir als Sinn jenes Verses wiederum erschliessen, dass ein Königreich Serubbabels sich an Stelle aller jener erheben soll.

Drittens führt die nachdrückliche Bezeichnung, die Serubbabel bei Haggai und Sacharja als Ebedjahwe erhält Hag. 2, 23; Sach. 3, 8, Josua aber z. B., der doch auch zu hohen Dingen bestimmt war (Sach. 3. 4), nicht, darauf hin, dass die Propheten in ihm den sehen, der das ausführen wird, was der Ebedjahwe Deuterojesajas, Serubbabels Grossvater, Vater oder Onkel nicht vermocht, das neue Gottesreich als ein Reich über alle Völker aufrichten.[1]) Wenn nun auch Deuterojesaja aus bestimmten Gründen (vgl. Studie I, Kap. III § 6) nie den Ebed ausdrücklich als künftigen König bezeichnet hatte, sachlich war doch das Erbe, welches Serubbabel damit übernommen hatte, die Königskrone vgl. Jes. 55, 4 f.

Viertens aber, und sicherer noch als alle bisher genannten Argumente thut Sach. 6, 9—15 dar, was dieser Prophet von Serubbabel erwartete. Wir haben über die Stelle Studie II Kap. III § 2 gehandelt. Sacharja soll den Josua krönen, das soll symbolisch darthun, dass die von diesem repräsentierte Ge-

---

[1]) Dass das Volk noch längere Zeit das Bewusstsein festgehalten hat, dass Serubbabel diesen Titel in einem besonderen Sinne geführt habe, sieht man noch im 3 Esra, z. B. 6, 26.

meinde in dem aus Babylon kommenden Serubbabel wieder ei gekröntes Haupt erhalten soll. Und unmissverständlich wird v. 1: von diesem verkündet: „Er wird Majestät davontragen und da sitzen und herrschen auf seinem Thron.“ Wenn das nicht heisst er wird König werden, dann gibt es für mich überhaupt kein klare menschliche Rede mehr.

Wir glaubten Serubb. S. 24 ff. noch ein weiteres Argumen in 3, 9 vgl. mit 4, 6—10 gefunden zu haben, indem wir hier de Stein als einen Edelstein im Diadem Serubbabels auffasste Diese Deutung hat sich uns in Studie II Kap. III § 2 als un richtig ergeben, der Stein ist die von dem heimgekehrte Serubbabel ausgefertigte Bestallungsurkunde Josuas. Wohl abe hat uns die obige Untersuchung des Buches Sacharjas noch ein weitere Perspektive auf die besprochenen Stellen eröffnet. Ma hat sie bis jetzt stets so behandelt, als ob sie blasse Zukunfts musik enthielten: Serubbabel w i r d der Zemach, der Messia werden, w i r d den Thron besteigen u. s. w.

Diese Auffassung ist von uns ebenfalls bereits als unrichtig erwiesen. Wir haben zunächst gefunden, dass ein Vergleich von 8, 9. 11 ff. mit v. 1—8 offenkundig darthut, dass Sacharjas Ansicht nicht etwa die ist, die messianische Zeit werde erst kommen, sondern dieselbe habe bereits begonnen, und zwar mit den Tagen der Tempelgründung vgl. auch Hag. 2, 15—19. Mit diesen aber fiel die Rückkehr Serubbabels so gut wie zusammen. Aber noch evidenter thun die Nachtgesichte nach richtigem Verständnis dar, dass jenes die Auffassung Sacharjas ist. Dieselben wollen nicht, wie sich uns ergeben hat, ein Bild dessen entwerfen, was im Febr. 519 zukünftig war, vielmehr versetzt sich Sacharja zurück vor das Jahr 520 und feiert besonders das, was dieses gebracht hat, die Restitution der Gemeinde, die offizielle Bestallung des Hohenpriesters, die Heimkehr Serubbabels und seiner Gola, die Tempelgründung. Wenn er nun hier, besonders 3, 8—10; 6, 12—15 mit der Ankunft des Zemach die messianische Zeit beginnen lässt, so ist damit erwiesen, dass er dieselbe schon zu erleben glaubt. Natürlich steht noch einiges aus, die Vollendung des Tempels 4, 9 b, der Anschluss der Völker 2, 15. Aber dies alles kann dann nur noch eine Frage der Zeit und

zwar einer sehr kurzen Zeit sein. Serubbabel selbst aber war schon da, hatte den Tempelbau mit Glück in Angriff genommen, und so erblickt Sacharja schon jetzt in ihm direkt den messianischen König; es fehlt nur noch die äusserliche Annahme von Titel und Krone.

Von diesen Gedanken der Propheten legt schliesslich auch ein Vergleich von Sach. 4, 10 b mit 14 Zeugnis ab: Serubbabel und Josua haben eine Bestimmung für die ganze Welt, nicht nur für die kleine Provinz des persischen Reiches, ja, sie werden in dieser Vision geradezu den himmlischen Geistwesen koordiniert vgl. auch Jer. 30, 21.

Manche Forscher werden nun bis zu diesem Punkte mit uns gehen, dann aber sich von uns scheiden, sobald wir die Konsequenzen ziehen wollen, nämlich die, dass solche Gedanken früher oder später auch Thaten zeitigen mussten. Ja, es gibt manche, die da glauben, einen unmittelbaren Beweis dafür erbringen zu können, dass jener Traum sehr bald wieder verflogen sei, ohne irgend eine nachhaltigere Folge zu hinterlassen. Schon Serubb. S. 27 haben wir uns mit Ed. Meyer auseinandersetzen müssen, der durchaus unsere Prämissen teilt, dagegen (S. 86 f.) meint, Sach. 7 und 8 zeigten deutlich, dass im Jahre 518 die messianische Hoffnung bereits wieder verflogen sei. Das Motiv sieht er in der Niederwerfung des zweiten babylonischen Aufstandes durch Darius. Auf derselben Linie bewegt sich nun eine neuerliche Ausführung Cheynes über das Problem (vgl. D. relig. Leben d. Juden u. s. w. S. 14 ff.). Auch dieser erblickt die erste Wurzel der Enttäuschung in der Niederwerfung des Aufstandes vom Jahr 519, nimmt aber noch hinzu, dass die Esra 5 erzählte Visitation des Tatnai dazu geführt habe, dass Serubbabel des Hochverrats bezichtigt und von Darius abberufen sei. Hierfür findet er eine Bestätigung in dem Umstande, dass Belsarezer und Raammelech an der Spitze der von Sacharja 7, 1 ff. erwähnten Abordnung stehen, und nicht Serubbabel.

Ich erlaube mir nun aber gegen jede sich in dieser Richtung bewegende Folgerung folgendes geltend zu machen. 1) Zunächst ist es eine etwas schiefe Auffassung, als ob die Niederwerfung des babylonischen Aufstandes durch Darius irgend eine

Enttäuschung für die Juden hätte im Gefolge haben können. Im Gegenteil, Babylon war und blieb ja der eigentliche Todfeind, wie Sach. 1—6; Ps. 137; Jer. 50. 51 zeigen. Wurde dies gestraft, so war das nur ein Triumph des Gottes Israels. Teils deswegen. teils weil man von den Wirren die Heimkehr immer neuer Golen erhoffte, verfolgte man in Jerusalem die Aufstände mit so fieberhaftem Interesse. Dagegen genügt schon der Umstand, dass Haggai und Sacharja auch nicht ein einziges Wort der Drohung gegen Persien haben, zum Beweise dafür, dass man zunächst in dieser Macht überhaupt kein Hindernis für die Durchführung der göttlichen Pläne sah. Freilich, wie dies Weltreich sich zum Königreiche Serubbabels verhalten würde, darüber scheint sich weder Haggai noch Sacharja den Kopf zerbrochen zu haben, ebensowenig, wie Deuterojesaja über das Verhältnis des Cyrusreiches zu dem des Ebedjahwe. Während Hag. 2, 22 der unmittelbare Widerhall der Nachrichten aus Babylon ist, zeigt Sach. 4, 6, dass dieser wenigstens an ein still sich vollziehendes Gelingen dachte. Sobald jenes widergöttliche Reich ganz gefallen ist, muss das Gottesreich an dessen Stelle treten.

2) Der Abschnitt Esra 5, 1 — 6, 14 lässt schlechterdings nicht auf den Gedanken kommen, dass die Visitation Tatnais auch zu einer Kollision mit Serubbabel geführt habe. Dieser verschwindet gerade hier fast vollständig, allerdings wohl ein weiterer Beweis dafür, dass er seine Gründe hatte, sich nur als einen der Ältesten zu geben, um nicht unliebsam die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Irgendwie wird doch wohl der plötzlichen Visitation eine Anzeige seitens feindlicher Nachbarn zu Grunde liegen. Und zweitens wäre der königliche Bescheid in Kap. 6 doch nimmer so gnädig ausgefallen, wenn gleichzeitig der Leiter des Volkes hätte bestraft werden müssen; vielmehr wird derselbe hier ausdrücklich in v. 7 als weiterer Leiter des Baues bevollmächtigt.

3) So geistvoll die Identifizierung der Sach. 7, 2 genannten Männer mit Bilsan und Raamjah auch ist, so ist doch immer daran festzuhalten, dass es sich lediglich um eine Hypothese handelt. Aber gesetzt auch, sie hätte wirklich das Richtige getroffen, kann man das aus ihr folgern, was Cheyne schliesst?

Musste denn hier, wo es sich um eine rein kultische Angelegenheit handelt, gerade der Statthalter die Anfrage an das Heiligtum richten? Konnte das nicht gerade in das Ressort zweier der Ältesten fallen, die ihm zur Seite standen? Zeigt nicht positiv die Zweizahl, dass es sich absolut nicht um etwas handelt, was Sache des Statthalters war, da, gesetzt, Serubbabel war damals abgesetzt, der eine Nachfolger hätte genannt werden müssen? Könnte man nicht vermittelst dieses argumentum e silentio geradeso aus v. 3 schliessen, der Hohepriester Josua sei inzwischen auch abgesetzt? Wie kann der im Widerspruch mit 3, 7 dem Sacharja die Antwort in dieser wichtigen Angelegenheit überlassen?

4) Doch der Hauptfehler bei dieser Lösung dürfte immer der sein, dass man der Grundstimmung von Sach. 7 und 8 nicht gerecht wird. Fast übereinstimmend konstatieren alle neueren Forscher in diesen Kapiteln eine recht deprimierte Stimmung bei Sacharja. Wellhausen hat wohl zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass das „im 9. Monat“ 7, 1 sich nicht auf die Anfrage, sondern auf die Antwort Sacharjas beziehe, dass jene vielmehr, da sie von dem Fasten des 5. Monats handle, schon etwa im 4. müsse ergangen sein, dass mithin Sacharja sehr lange überlegt habe, ehe er die Antwort gab, das Fasten könne fallen. Das kann richtig, es kann aber auch unrichtig sein. Denn da das zur Erinnerung an den Brand von Stadt und Tempel beobachtete Fasten im 5. Monat offenbar das weitaus wichtigste war, so wäre es nicht gerade unmöglich, dass bezüglich dieses eine Anfrage an das Heiligtum gerichtet wäre, auch wo kleinere Fasten zeitlich näher liegend waren, also im 7. oder 8. Monat; gerade anlässlich des letzten im 5. Monat innegehaltenen konnte sich eine Kontroverse ergeben haben.

Doch, auch wenn wir hiervon absehen, war denn nicht thatsächlich Sacharja in einer eigenartigen Situation? Erklärt sich nicht wirklich eine gewisse Unsicherheit bei ihm zur Genüge daraus, dass ja der Tempel noch nicht wiederhergestellt und der eigentliche Anlass des Fastens doch dann erst gehoben war? Ich habe deswegen schon Serubb. S. 27 f. aus der Antwort des Sacharja, der die Aufhebung der Fasten sogar auf die des 7. und 10. Monats ausdehnt, welch letzterer nun unmittelbar bevor-

stand, die gerade entgegengesetzte Folgerung gezogen, dass Sacharja einer glücklichen Vollendung des Tempelbaues vollständig gewiss ist, dass er aber im Zusammenhang damit von der Hebung aller anderen früheren Schicksalsschläge überzeugt ist.

Die erneute Untersuchung hat uns das nur bestätigt. Gerade in dieser Antwort zeigt Sacharja durch Citierung der Weissagungen, die um 520 gesprochen wurden 8, 1—8, dass er überzeugt ist, mitten in der messianischen Zeit drin zu stehen.[1] Wäre das aber möglich gewesen, wenn der, auf den er Kap. 1—6 alle Hoffnung gesetzt, inzwischen abgesetzt oder verbannt wäre? Dass er seine speziell auf Serubbabel gesetzte Hoffnung bei dieser kasuistischen Antwort mit keinem Worte erwähnt, kann uns doch nicht wundernehmen. Mit dem gestürzten Königtume hatten diese Fastentage ja direkt nichts zu thun, und nur dann hätte Sacharja Veranlassung gehabt, von der persönlich-messianischen Erwartung zu reden. Weit mehr könnte es auffallen, dass der Prophet, abgesehen von den leisen Anspielungen 8, 3. 13, kein Wort darüber verliert, dass der Tempelbau glücklich würde beendet werden. Aber dies ist ihm ebenso selbstverständlich wie Serubbabels Königtum; nur die Bedenken, die sich dem Volke aus manchen noch bestehenden Kalamitäten, vor allem der geringen Zahl ergab, galt es zu zerstreuen.

5) Schliesslich möchte ich noch, aber auch nur als Bestätigung unserer Ansicht, den Hinweis auf 1 Chron. 3, 19 f. anfügen. Hier werden sieben Söhne und eine Tochter Serubbabels aufgezählt. Ist unsere in Studie II in Bezug auf sein Alter angestellte Rech-

[1]) Es ist eine Verdrehung der Thatsachen, wenn Giesebrecht Or. L. 1899 S. 150 mir gegenüber es als etwas Selbstverständliches hingestellt hat, dass nach Sach. 7 und 8 die messianische Zeit durch Rechtthun und Liebe der Volksgenossen zu einander herbeigeführt werden solle. Wo steht 8, 16—19 etwas davon, dass das messianische Reich erst kommen soll? Kap. 8 hat der Prophet im 9. Monat d. J. gesprochen, und im 10. soll schon nicht mehr gefastet werden. Wohl aber steht v. 11—13, dass die Segenszeit schon angebrochen ist. Rechtthun und Liebe sind zwar Dinge, die der Prophet betont, aber nicht als Bedingungen des erst kommenden, sondern als Grundlagen des schon gekommenen Gottesreichs. Vollends vgl. 3, 8 ff. und 6, 9 ff.

nung (ca. 540 geb.) richtig, so ist gewiss, dass, wenn er eine so zahlreiche Familie hinterliess, die Katastrophe über ihn nicht schon im Jahre 518 kann hereingebrochen sein. Ist nämlich Serubbabel als Hochverräter denunziert, wie auch Cheyne annimmt, so muss Kerker die mindeste Strafe gewesen sein, die ihn betroffen hat, und auch in diesem wäre ihm natürlich ehelicher Umgang verwehrt gewesen. Wenn man sich auf die Annahme beschränkt, dass Serubbabel vielleicht auf die Anzeige hin einfach nur vom Statthalterposten entfernt sei, so erweckt man den Anschein, als ob man die persische Geschichte jener Zeit nicht kenne.

Und so scheint mir zunächst aus einer Zusammenfassung dieser Gründe mit Sicherheit zu folgen, dass eine wirkliche Erhebung Serubbabels, falls eine solche stattgefunden hat, erst in die Zeit nach Abschluss unseres Sacharjabuches Kap. 1—8, d. h. nach dem Jahre 518 zu verlegen ist, dass er in diesem noch von keiner Katastrophe betroffen war. Anderseits aber ist er schon sofort nach seiner Ankunft in Jerusalem 521/20, und zwar gerade besonders infolge des Wirkens von Haggai und Sacharja als der zum König Judas und zum Herrscher der Völkerwelt bestimmte Davidsspross angesehen und begrüsst.

Nun könnte man ja sagen: wer bürgt uns dafür, dass nicht Haggai und Sacharja vereinzelte Schwärmer im Volke waren, dass sie wirklich auf die Anschauungen der Masse einen Einfluss ausgeübt und vor allem auf den Statthalter selbst bestimmend eingewirkt haben? Nun, zum guten Teile geht letzteres schon aus den Büchern der Propheten selbst hervor. Männer, denen es wirklich gelingt, ihr ganzes Volk für den Tempelbau zu begeistern Hag. 1, 12 ff.; Esra 5, 1 ff.; die überall sich an Statthalter und Hohenpriester, unmittelbar dieselben beeinflussend, wenden Hag. 2, 4. 21; Sach. 3, 7 f.; 4, 6; 6, 12 ff.; die in wichtigen Fragen des religiösen Lebens ohne weiteres die Entscheidung für das ganze Volk treffen 7, 1 ff., die sollten plötzlich gerade mit jener einen Idee isoliert im Volke dagestanden haben? Wohl mögen sich ja auch gegen diese hie und da Bedenken geregt haben, aber doch nur geradeso, wie z. B. auch gegen den Tempelbau Hag. 2, 4, Äusserungen der Verzagtheit oder Gleich-

gültigkeit, Äusserungen, die aber geradeso wie diese von der Energie der Propheten niedergekämpft wurden. Mit Recht wird man die Spur eines solchen Gegensatzes in Sach. 6, 13 b gefunden haben, und doch trägt man auch in diese Stelle leicht zu viel hinein. Nicht von einem thatsächlichen Gegensatze der priesterlichen Kreise, speziell des Hohenpriesters gegen Serubbabel, legt die Stelle Zeugnis ab, wohl aber, wenn wir Studie II Kap. III § 2 den ganzen Abschnitt richtig gedeutet haben, davon, dass man, bevor Serubbabel ins Land kam, Sorgen hatte, wie sich beide Machthaber zu einander stellen würden; aber es ist besser gekommen, als man erwartet: es herrscht im Jahre 519 das beste Einvernehmen zwischen beiden.

Ist es schon hienach so gut wie gewiss, dass Haggai und Sacharja mit ihrem Gedanken, Serubbabel sei der von Gott zum Könige Judas und der Völker ausersehene Davidide, eine breite Strömung im Volke hinter sich hatten, die denselben teilte, und dass bei der Bedeutung, die jene für das Volksleben besassen, dieser Gedanke über kurz oder lang in Thaten umgesetzt werden musste, so kommt nun noch eine ganz andere Kategorie von Argumenten hinzu. Es sind die, die wir Serubbabel Kap. II behandelt haben. In den Büchern der vorexilischen Propheten befindet sich eine ganze Reihe von Stellen, die sich mit der Wiederaufrichtung des davidischen Thrones nach dem Exil, der Gerichtskatastrophe beschäftigen. Der Hauptinhalt ist bei allen der gleiche: Sammlung des Volkes, ein Davidide als Herrscher, Staunen oder Unterwerfung der anderen Völker, reiche irdische Güter, Wiederherstellung von Recht, Gerechtigkeit und Gottesfurcht im Lande (vgl. Serubb. S. 29—33).

Zum Teile können diese Perikopen echt sein z. B. Jes. 11, 1—9. Dann aber mussten sie in den Tagen Haggais und Sacharjas die Intentionen dieser fördern: jetzt war der langersehnte Moment gekommen, in dem sich diese Weissagungen der nebiim rischonim realisieren mussten, der Weg zur Königskrone war nun klar genug vorgezeichnet, der zweite David konnte kein anderer sein als der gegenwärtige Vertreter der davidischen Dynastie, der durch die Heimführung eines grossen Volksteiles, durch die Grundlegung des Tempels die messianische Zeit inau-

guriert hatte. Der grösste Teil jener Weissagungen aber dürfte den prophetischen Büchern gerade erst in der uns beschäftigenden Ära interpoliert sein. Darauf führte in den letzten Jahren schon eine kritische Forschung, die von unserem Problem ganz unabhängig war (vgl. bes. P. Volz: Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias). Immer klarer erkannte man, dass die meisten jener ursprünglich nicht zu den Büchern der vorexilischen Propheten gehört haben könnten. Man begnügte sich aber mit dem allgemeinen Resultate, dieselben seien nachexilisch. Uns ist es nun gelungen, einen ganz konkreten Boden aufzuweisen, dem sie mehr oder minder alle entsprossen sind, nämlich den Zeitraum von 540—20, der Ära der ersten Restitution der jüdischen Gemeinde.

Solche Stellen dürften mit Sicherheit sein, wie schon Serubb. S. 35 ff. ausgeführt: a) Hos. 2, 1—3; 3, 5(?). b) Jes. 4, 2 ff. Zu v. 5 vgl. noch Ps. 105, 39, wo auch von der Heimkehr nach Palästina gehandelt wird. Dass Maleachi bereits hinter dem Verfasser der Perikope liege, wie Marti S. 51 behauptet, ist unbeweisbar, denn die Vorstellung von „dem Buche des Lebens“ v. 3 ist viel älteren Datums; der sogen. Tritojesaja aber ist, wie wir Studie II Kap. VI gesehen haben, ein unmittelbarer Vorgänger Haggais und Sacharjas, mithin gerade ein Zeitgenosse des Verfassers von Jes. 4, 2 ff. nach unserer Datierung. Daraus erklären sich die Berührungen zwischen beiden vollauf. c) Jes. 9, 1—6. Dass diese Perikope nicht von Jesaja herrühren könne, hat neuerdings auch Marti S. 94 f. eingehend erwiesen. Ich habe Serubbabel S. 37. 40. 215 die Vermutung ausgesprochen, dass diese Verse geschrieben seien in der Zeit, da Serubbabel in Babylon geboren wurde und zugleich die Stunde der Befreiung durch die Perser herannahte (ca. 540), wie Micha 5, 1 ff. gleich nach dem Exil in Hinblick auf diese Ereignisse. Bei dieser Datierung ist das יֻלַּד 9, 5 wie das יֹלֵדָה Micha 5, 2 buchstäblich zu verstehen. Bedenkt man nun aber, welche Rolle in den die Heimkehr aus dem Exil behandelnden Stellen das Bild vom Gebären spielt vgl. Jes. 66, 7 ff.; Jer. 31, 17. 22, so stellt sich als möglich neben jene Auffassung der beiden Stellen die andere dass hier der Moment gefeiert wird, in dem von dem exilierten

Volke (dies die gebärende) der junge (יֶלֶד), zum Könige bestimmte Serubbabel mit seiner heimkehrenden Gola dem Lande ca. 520 wieder geschenkt wurde. Diese Deutung empfiehlt besonders das „der Rest seiner Brüder" Micha 5, 2.

Marti hat unsere Datierung S. 95 bestritten und den Abschnitt 9, 1—6 rund in das Jahr 500 versetzt. Aber was beweist, dass das יֻלַּד futurisch und nicht perfektisch zu übersetzen sei? Und wenn wirklich, so würde nun jene unsere zweite Erklärung auch dieser Anforderung genügen: die Verse wären ein Begrüssungswort an den nun erst in das Land kommenden Serubbabel vgl. Sach. 6, 12 f. Dass Haggai und Sacharja dieselben nicht citieren, ist bei der Kürze der Bücher dieser schon an sich kein Argument, ist aber vollends kein Indiz gegen unsere Datierung, nach der wir es eben mit Zeitgenossen zu thun haben (vgl. auch „der Eifer Jahwes" 9, 6 mit Sach. 1, 14; 8, 2). Und die Verhältnisse in der Zeit Nehemias und Esras lassen es ausgeschlossen erscheinen, dass man nach der Vereitelung der auf Serubbabel gesetzten Erwartungen noch auf einen künftigen Davididen gehofft hätte. Endlich wusste man ja im Jahre 500 zur Genüge, dass die Befreiung aus dem Exil 9, 1. 3. 4 eine Wiederaufrichtung des Davidthrones nicht gebracht hätte, würde da also auch nicht eine solche Weissagung erdichtet haben.

d) Micha 5, 1—5. Ich gestatte mir zu dieser Stelle noch folgendes zu bemerken, da ich glaube, endlich eine einigermassen befriedigende Lösung der Schwierigkeiten, die uns die Perikope 4, 6 — 5, 5 darbietet, gefunden zu haben. Serubbabel S. 67—70 habe ich versucht, 4, 8—14 aus einer Situation heraus zu verstehen, aus der über Serubbabel hereinbrechenden Katastrophe, mittels des abrupten עַתָּה würden wir durch die einzelnen Etappen von Erhebung bis Sturz desselben geführt. Nun wäre aber die Art einer solchen Darstellung schon eine auffallende, eine wirkliche litterarische Einheit ergibt sich doch nicht, und unsere Auslegung von v. 10b war bedenklich.

Es scheint auch mir jetzt die richtige Annahme die Wellhausens und Nowacks zu sein, dass der Verfasser unseres Abschnittes eine alte Perikope vorfand; dieselbe steckt noch in

4, 9. 10a. b. 11. 14. Wie schon die äussere Verwandtschaft von 4, 9a mit Jer. 8, 19 zeigt, dürfte diese Vorlage aus der Zeit dieses Propheten stammen und sich mit der Belagerung Jerusalems und der Deportation des Volkes nach Babylon beschäftigen; der König, von dem v. 9 und 14 geredet wird, ist dann Jojachin oder Zedekia. Nun ist meines Wissens noch nicht beobachtet, dass gerade die genannten vier Verse mit dem auffälligen עַתָּה eingeführt werden, sonst aber keiner. Das gibt uns den Schlüssel zu der Entstehung des Abschnittes. Ein späterer fand jene von der Eroberung Jerusalems handelnden Verse vor und hielt sich für verpflichtet, dieselben durch Enunziation der Rettung aus dem Exil, der neuerlichen Verherrlichung Jerusalems und der Restitution des Königtums zu erweitern. Daher ergänzte er sie durch v. 6—8. 10c. 12. 13; 5, 1—5. Da aber natürlich der ursprüngliche Verfasser von v. 9. 10a. b. 11. 14 als der des ganzen Abschnittes erscheinen sollte, so wurde jeder von diesem wirklich herrührende Vers durch das עַתָּה eingeleitet, darauf aufmerksam machend, dass jene letzten vorexilischen Jahre für den Verfasser Gegenwart, alles andere Zukunft war.

Wann hat nun aber dieser Ergänzer gelebt? Nach v. 10c vgl. 6f. kennt er die Rettung aus Babylon, noch v. 13b berührt er sich innigst mit Jes. 60 und Hag. 2, 7. Nun erhofft er aber in unmittelbarem Anschluss an das Exil 4, 8; 5, 2 eine Wiederaufrichtung des Königtums. Das wäre unmöglich, wenn er erst mehrere Jahrzehnte nach jenem gelebt und geschrieben hätte, denn eine Weissagung, die bereits durch die Geschichte zu einer unerfüllten gestempelt wäre, fertigt doch kein vernünftiger Mensch an. M. a. W., es ist nur möglich, dass der Verfasser des Abschnitts 4, 6–5, 5 ein Zeitgenosse Serubbabels war und ebenso wie Haggai und Sacharja von diesem die Wiederaufrichtung des Königtums erwartete. (Zu den „Söhnen Israels“ 5, 2b vgl. Jer. 31, 1—9.) So bestätigt nunmehr eine litterarkritische Erwägung das, was wir schon im Serubb. aus exegetischen Gründen bezüglich 5, 1—3 statuierten. Anhangsweise möchte ich noch bemerken, dass v. 4a (übers.: und dieser wird Rettung sein) seine ursprüngliche Fortsetzung, die sich sachlich und formell gleich gut anlehnt, in v. 5b (und er wird retten u. s. w.) gehabt haben

dürfte, während 4b und 5a spätere, gar nicht in den Zusammenhang passende Erweiterung sind.

e) Jer. 23, 5. 6. Noch mehr als Serubb. S. 40f. neige ich jetzt zu der Annahme eines Einschubes in der Ära der Restitution. 22, 30 schliesst eine Herleitung von Jeremia geradezu aus, aber gerade in der Zeit der Rettung machte sich unter der Wucht der Thatsachen die Nötigung geltend, jenes harte Wort zu paralysieren: es sollte doch ein Nachkomme Jojachins, ein rechter Spross Davids, auf dem Throne sitzen vgl. Sach. 6, 13. v. 7 und 8 verweisen uns unmittelbar in diese Zeit.

f) Jer. 30, 4—8. 9. 18—22; 33, 14—26. Zu der Entstehung dieser Abschnitte um 520 vgl. Serubb. S. 41; ihre Verwandtschaft mit Sacharja ist handgreiflich, und doch handelt es sich nicht um Entlehnungen, sondern um selbständige Formulierung zeitgenössischer Gedanken vgl. z. B. Sach. 4, 14 mit Jer. 30, 21. Besonders 33, 17f. ist die Zusammenstellung von Davids- und Priesternachkommen ein so evidenter Beweis, dass wir uns gerade in der Zeit von Sach. 3 und 6 befinden, dass jede andere Datierung ausgeschlossen erscheint.

g) Sach. 9, 9f. Vgl. hierzu Serubb. S. 90—93. Nur ein Bedenken möchten wir zum Schlusse noch beseitigen, es ist allgemein litterarischer Natur. Dass in der späteren Zeit auch der Prophetenkanon nicht ganz von den Überarbeitungen verschont geblieben ist, die wir im Pentateuch und den historischen Büchern bemerken, dürfte jetzt allgemein zugegeben werden. Dagegen möchten sich Bedenken regen, ob schon die Zeit Haggais und Sacharjas für solche geeignet gewesen sei, da in dieser die Propheten doch noch mit selbständigen Schriften hervortraten.

Ich habe demgegenüber schon im Serubb. auf die grosse Abhängigkeit von den vorexilischen Propheten aufmerksam gemacht, die sich gerade bei Sacharja zeigt, die ihn aber doch nicht hindert, in Kap. 1 und 7 jenen Worte in den Mund zu legen, die man buchstäblich überhaupt nicht bei ihnen findet, sondern nur dem Gedanken nach. Wir müssen aber auf diesen zweiten Abschnitt noch einmal unsere Aufmerksamkeit lenken, derselbe ist für die uns beschäftigende Frage höchst instruktiv. Nachdem Sacharja 7, 8—14 frei aus den vorexilischen Propheten die

Drohungen reproduziert hat, folgt 8, 1—8 plötzlich eine Reihe von Verheissungen. Woher stammen diese? Nach v. 9 aus dem Munde der Propheten, die in der Zeit der Tempelgründung gewirkt haben, d. h. zum Teil von Sacharja selbst, zum Teil von anderen, die damals Hand in Hand mit ihm gingen. Warum citiert er hier nicht auch die alten vorexilischen Propheten? Offenbar, weil bei diesen in dieser Richtung nicht viel zu finden war vgl. auch Jer. 28, 8. Wo aber finden wir jetzt Worte, die den Citaten von 8, 1—8 am meisten ähneln? Bei dem sogen. Tritojesaja und in Jer. 30—33. Sollte nun aber nicht geradeso, wie hier handgreiflich die Drohungen der vorexilischen Propheten 7, 8—14 durch die Verheissungen der nachexilischen 8, 1—9 paralysiert werden, dasselbe in den Büchern der älteren Propheten selbst damals geschehen sein? Ja, können wir nicht 8, 9 als einen direkten Beleg dafür verwerten, dass es damals eine ganze Anzahl von Männern gab, die diese Arbeit verrichteten, um das verzagte Volk wieder aufzurichten? Ich denke, wir besitzen einen Teil ihrer Worte noch geradeso wie die eines Haggai oder Sacharja, aber eben in den Büchern der nebiim rischonim zerstreut, denselben angehängt oder am Schlusse besonders drohender Abschnitte in dieselben hineingeflochten.

Und damit schliessen wir dies Kapitel ab. Es ist offenkundig, dass die Ära 540—18 die Epoche der messianischen Erwartung *κατ' ἐξοχήν* in Israel gewesen ist. Nachdem dieselbe infolge des unerwarteten Glückes Jojachins in Babylon neu erwacht war, steigerte sie sich mehr und mehr. Ihren ersten Höhepunkt erreichte sie, als die Scharen des Cyrus gegen Babylon vorrückten und es immer weniger bezweifelt werden konnte, dass die Stunde der Rettung des Volkes unmittelbar bevorstände. Ob wir einen zweiten Höhepunkt annehmen dürfen, als die erste Gola 538/37 in der Heimat anlangte, wissen wir nicht, ebensowenig wie das, in welcher Weise die auf Jojachin gesetzten Hoffnungen endeten. Aber mochte man auch damals schon manches Trübe erfahren haben, die Hoffnung überlebte die harten Schicksalsschläge und Enttäuschungen.

Die Heimkehr einer zweiten Gola im Anfange der Regierung des Darius, die Aufstände im Perserreiche, der junge Davidide

als wahrscheinlich. Die neue [illegible] des Tempels, das alles musste, genährt von nicht rastenden Propheten, eine fieberhafte Spannung im Volke hervorrufen. Das messianische Reich ist nunmehr angebrochen. In Babylon brachten es die Verhältnisse schon mit sich, dass die [illegible] nicht zu den [illegible] [illegible] konnten. Aber jetzt lag die Sache anders. In Jerusalem erfreute man sich [illegible] Selbständigkeit. Die [illegible] des Darius bot mehr als eine Gelegenheit für Versuche, die vollständige Autonomie zu erlangen, und Vorbilder hatte man in allen Provinzen. War es nun nicht Pflicht, heilige, religiöse Pflicht, den Traum von dem davidischen Königtum zur Wirklichkeit zu machen? Hätte nicht der Mund der Propheten geschwiegen, wenn es nicht geschah?

Kapitel II.

Die Momente, die auf eine Erhebung und den nachfolgenden Sturz Serubbabels zurückschliessen lassen.

Dass wir keine unmittelbare historische Notiz über Erhebung und Sturz Serubbabels besitzen, ist gewiss. Wir müssen in diesem Falle von den verbürgten Ursachen auf die Wirkung hinleiten und umgekehrt von vorliegenden Wirkungen auf die Ursache zurückschliessen. Und übereinstimmend ergibt sich das Resultat: Serubbabel hat dem Drängen der Propheten und eines grossen Volksteiles Folge geleistet, sich den Königstitel angemasst und dafür als Hochverräter büssen müssen.

Bevor wir den zweiten Weg der Argumentation einschlagen, möchten wir auch hier nochmals wie Serubb. S. 43 ff. betonen, dass doch mehr als eine Gelegenheit zu solcher Empörung gegeben war. Daran wird allerdings festzuhalten sein, dass der kritische

Moment erst nach der Einweihung des neuen Tempels 516 kam; erst mit dieser konnte das Kommen Gottes eintreten, war die Neuaufrichtung des Gottesreiches beendet. Sach. 7 und 8 (vgl. Esra 5) zeigen, dass man während des Tempelbaues sich in einem Übergangsstadium stehend wusste. Solange noch jene eine grosse praktische Aufgabe unvollendet war, war eine Ableitung für die allzu kühnen Erwartungen gegeben. Aber sobald der Bau vollendet war und dann Gott doch nicht kam, die Schätze der Völker und diese selbst nicht zu dem neuen Heiligtum wanderten, da begann die Krisis, da musste man suchen, dem Kommen des Reiches Gottes durch eigene Mittel nachzuhelfen, und das erste und nächstliegende war eben die Annahme des Königstitels seitens Serubbabels. In keinem Reiche sind ja solche Erhebungen der Satrapen und Statthalter mehr an der Tagesordnung gewesen, als in dem des Darius, der Vorbilder gab es unzählige (vgl. Duncker, Geschichte des Altertums IV S. 551).

Nun hat zwar Nikel (Katholik 1898 S. 405 ff.) uns gegenüber behauptet, gerade nach 516 sei eine solche Erhebung gegen Darius einfach unmöglich oder wenigstens der reinste Wahnwitz gewesen. Aber ich möchte doch dem gegenüber nochmals feststellen: a) Es ist mir aufgefallen, dass überhaupt seitens alttestamentlicher Theologen mehrfach dies Argument gegen unsere Hypothese ausgespielt ist, die Handlungsweise Serubbabels müsste als Wahnwitz erscheinen. Diese Behauptung aber zeugt nicht gerade von tiefem Verständnis der alttestamentlichen Glaubenskraft: hat man sich denn nie die Situation eines Jesaja im Jahre 701, die eines Josia 606 vergegenwärtigt? Dass aber die exilische Katastrophe diese im Volke schlummernde Kraft zwar auf einige Jahrzehnte gelähmt, indes nicht gebrochen hatte, zeigt schon allein die Persönlichkeit Deuterojesajas mit ihren dem nüchternen Verstande ebenfalls als Wahnsinn erscheinenden Erwartungen; ganz zu schweigen von der Makkabäerzeit oder der der Eroberung Jerusalems durch Titus. b) Schon ein Blick in die persische Geschichte thut dar, dass mit dem Beginne der Aktionen des Darius gegen die Skythen (also etwa seit 513, nach anderen seit 508) die Statthalter in Asien freier aufatmen konnten und mehr als eine Gelegenheit sich ihnen darbot, das Perserjoch ab-

zuwerfen. c) Immer muss aber daran festgehalten werden, dass auch über der Erhebung des Serubbabel zum Könige die Devise Sach. 4, 6 gestanden haben wird, dass hier sicher nicht die Erhebung mit Waffengewalt eingeleitet wurde, dass es sich in erster Linie um eine Idee handelte. Der Masse wird es genügt haben, Serubbabel als König titulieren zu können, das Weitere musste Gott thun. Die Steuerverweigerung ist wahrscheinlich durchaus nicht sogleich eingetreten. So konnte hier thatsächlich die Erhebung eine Weile währen, ehe sie die Aufmerksamkeit des Hofes erregte, die dann allerdings schwere Strafe mit sich bringen musste. Wir haben schon oben betont, dass der die persische Geschichte schlecht zu kennen scheint, der sich mit der Annahme begnügt, dem Serubbabel sei wegen hochverräterischer Tendenzen einfach die Statthalterwürde genommen.

Die Momente nun, die uns auf das Vorausgehen eines Sturzes Serubbabels zurückschliessen lassen, sind, wie wir im Anschluss an Serubb. S. 46 ff. rekapitulierend und nur das von uns selbst als nicht stichhaltig Erkannte fortlassend bemerken, folgende:

1) Die Enthebung der davidischen Linie von der Statthalterwürde. Wir haben bezüglich dieses Argumentes nur eins zu korrigieren. Wir haben früher auf Grund einer Deutung von Esra 4, 7—23, die sich uns inzwischen als falsch ergeben hat (vgl. Studie II, Kap. I), aus 4, 9 ff. gefolgert, dass Juda vor Nehemia dem samaritanischen Statthalter unterstellt sei, worin dann natürlich eine besonders harte Strafe für die Gemeinde gelegen hätte. Jene Quelle gehört nun vielmehr in die Zeit des Cyrus bezw. Kambyses; vor der Rückkehr der Juden wird ja auch thatsächlich der samaritanische Befehlshaber über die Trümmerstätten Jerusalems und seiner Umgebung die Verwaltung ausgeübt haben. Wir wissen jetzt also nur, dass die davidische Linie nach Serubbabel der Statthalterwürde enthoben war. Einen Grund hat das sicher gehabt, denn Nachkommen für die Würde besass jener in genügender Anzahl 1 Chron. 3, 19 f. Dennoch ist diese Familie, an die sich um 520 alle Hoffnungen des Volkes klammerten, um 440 zu vollständiger Bedeutungslosigkeit herabgesunken.

Nikel hat S. 419 gemeint, dies Argument positiv gegen mich

wenden zu können: es schiene, als ob die Statthalterwürde eine Zeitlang unbesetzt gewesen sei; hätte sich aber Serubbabel empört, so sei gerade ein neuer Statthalter nötig gewesen. Die erste These gebe ich insofern zu, als es nach Neh. 2, 9 ff. den Anschein hat, dass unmittelbar vor Nehemia kein Statthalter in Jerusalem gewesen sei, denn der hätte ja nicht einfach ignoriert werden können. Vielleicht hängt sogar die Reise Hananis von Jerusalem nach Susa direkt mit der Vakanz dieses Postens zusammen vgl. Neh. 2, 10 mit 5, 14. Aber aus Neh. 5, 15 ff. vgl. Mal. 1, 8 ergibt sich mit vollster Sicherheit, dass Nehemia eine ganze Reihe von Vorgängern besessen hat d. h. aber, dass jeder Grund zu der Annahme fehlt, der Statthalterposten sei nach Serubbabel nicht sogleich wieder besetzt. Sollte man aber aus dem allerdings vieldeutigen Neh. 3, 7 b folgern wollen, der Satrap von Abarnahara habe damals diese Würde zugleich erhalten, so lag in dieser unmittelbaren Unterstellung unter einen Ausländer eine erst recht schwere Strafe. Das Argument bleibt also bei voller Beweiskraft.

2) Der trostlose Zustand, in dem Nehemia Jerusalem, Esra das Heiligtum vorfindet, den Maleachi in Tempel und Gemeinde voraussetzt, erklärt sich am besten als Folge des Scheiterns einer zu hoch geflogenen Erwartung. Es war eben die, die man an die Fertigstellung des Tempels geknüpft hatte, die messianische vgl. Mal. 3, 1. Wir haben Serubb. §§ 2—4 (S. 48—61) geglaubt, dies Argument noch kräftiger stützen zu können durch die Annahme, jene drei Schriften setzten eine neuerliche Verheerung Jerusalems nach Serubbabel voraus.

Aber das Hauptargument dafür, Esra 4, 7 ff. hat sich uns Studie II Kap. I § 2 ff. als ein nicht hierher gehöriges erwiesen. Esra 9, 9 blickt, wie wir Kap. V § 2 sahen, auf die ganze Ära seit 538 zurück. Bezüglich Maleachis genügt der angegebene Schlüssel, dass die Fertigstellung des Tempels nicht das bewirkt hatte, was man von ihr erhofft, und im übrigen hat Nikel a. a. O. S. 424 richtig uns gegenüber bemerkt, dass im Falle einer vorausgegangenen Verwüstung Maleachi in erster Linie auf die Restaurierung hätte dringen müssen. Endlich Neh. 1, 3 braucht keine neuerliche Verheerung in sich zu schliessen, sondern kann

sich sehr wohl auf die einst von den Babyloniern zerstörten und dann unter Kambyses bezw. Cyrus von den Samaritanern im Neubau gewaltsam gestörten Mauern beziehen. Ich habe Serubbabel S. 51 nicht genügend beachtet, dass Nehemia seinen Bericht in Kap. 1 und 2 dramatisch zugespitzt hat, dass sich daraus sein Weinen genügend erklärt und dass er hier ebenso über das alte Leid klagen kann wie Esra 9, 7. Natürlich lässt jene Stelle die Möglichkeit offen, dass inzwischen eine neue Verheerung über Jerusalem hingegangen ist, aber auch nicht mehr. Dass eine solche Zerstörung, insbesondere der Mauern, sich kurz vorher zugetragen haben müsste, habe ich schon im Serubbabel in Abrede gestellt; sowohl die beiläufige Erwähnung von dem Ruin der Mauern (nicht als die erste Thatsache) wie die Ignorierung desselben in dem Gebete 1, 5 ff. beweisen das sicher; gerade dies Faktum scheint dem Nehemia schon zuvor nicht unbekannt gewesen zu sein. Dass ein Edikt zur Störung des jerusalemischen Mauerbaues nicht von Artaxerxes kann ausgegangen sein, bedarf angesichts Kap. 2 doch eigentlich keines Beweises.

Aber das Eine bleibt trotz allem bestehen: die Memoiren Nehemias und Esras wie die Prophetie Maleachis zeigen, dass die Gemeinde Serubbabels und Josuas sich nicht normal weiter entwickelt hat. Ein Hieb muss den Baum in die Wurzel getroffen haben, der all die frischen Triebe, die wir in der Zeit Haggais und Sacharjas sich ansetzen sehen, verdorren machte. Wo ist die Hoffnung auf den Massenanschluss der Völker, wo die auf den eigenen König geblieben? Statt dessen allgemeine Verwüstung, Verzagtheit, Armut, Verachtung, Mangel des Tempels an Prärogativen u. s. w. Vgl. Esra 7, 21 ff.; Neh. 2, 5. 10. 17. 19 f.; 3, 34. 36. Davon zeugt auch Neh. 1, 3 ff., dass man von den einstmals Zurückgekehrten ganz anderes erwartet hat, als jetzt eingetroffen ist.

Nun weist uns der Argwohn, den Sanballat Neh. 6, 6 f. vgl. 2, 19 dem Nehemia gegenüber wiederholt äussert, sobald derselbe die Stadt durch Mauern absperren will, den Weg, auf dem wir die Lösung des Rätsels zu suchen haben: der jüdische Statthalter steht ein für allemal unter dem Verdachte der Neigung, sich zum Könige ausrufen zu lassen. Wie aber ist jener Ver-

dacht entstanden, wenn nicht durch eine That des Davididen, den, wie wir gefunden haben, Propheten und Volk zu einem solchen Schritte drängten? Das vollständige Schweigen Maleachis über einen zu erwartenden Davidsspross bestätigt das.

Nikel freilich hat auch hier gemeint, ein Argument gegen uns erbringen zu können: die Massregeln des Artaxerxes Esra und Nehemia gegenüber seien alle Zeichen der Anerkennung für die jüdische Loyalität. Indes dieser Behauptung würde ich nur eine Beweiskraft zuerkennen, einmal, wenn seit der von uns behaupteten Erhebung damals nicht bereits mindestens 50 Jahre verstrichen wären, zweitens, wenn die, denen sich die Gunst des Artaxerxes zuwendet, Davididen gewesen wären, und drittens, wenn nicht aus Neh. 1. 2 ganz offenkundig hervorginge, dass der plötzliche Sonnenschein der königlichen Gnade lediglich der geschickten Aktion eines einzelnen bei Hofe beliebten Mannes, und nicht der Anerkennung seines ganzen Volkes zu danken ist. Wenn Nikel aber gar gemeint hat, falls eine Erhebung und Bestrafung Serubbabels stattgefunden, hätte Esra 9, 7—10 diese erwähnen müssen und nicht nur von Wohlthaten der Perserkönige reden können, so waren doch die Konzessionen zu Heimkehr, Tempel- und Mauerbau Thatsachen, die durch jene in keiner Weise alteriert wurden, ein Kompendium der Volksgeschichte will Esra in seinem Gebete nicht geben, und im übrigen ist er, der Einführer des Priesterkodex, sicher kein Anhänger der davidischen Dynastie gewesen, dürfte also auch ihren definitiven Sturz nicht als ein besonderes Unglück beurteilt haben.

3) Damit sind wir schon auf den dritten Punkt gekommen. Die Einführung des Priesterkodex als eines allgemein gültigen Volksgesetzes beweist, dass die messianische Hoffnung zuvor mit Stumpf und Stiel muss ausgerottet sein. Denn neben dem Hohenpriester, der hier als Oberhaupt und Fürst der Gemeinde proklamiert wird, ist kein Raum mehr für einen Messias aus Davids Haus. Vgl. Ex. 28, 21 ff.; Num. 35, 25; 18, 1 ff. Ich müsste in dieser Beziehung nur wiederholen, was ich Serubb. S. 61—65 geschrieben habe.

Was Nikel a. a. O. S. 425 f. angeführt hat, dürfte keine Beweiskraft besitzen. Ich leugne ja am allerwenigsten, dass vieles

von den Gesetzesbestimmungen, die P. enthält, altes priesterliches Material ist. Aber dass dies alles nun in Babylon unter dem Gesichtspunkte verarbeitet wurde, eine heilige Gemeinde mit dem Priestertum an der Spitze und einem fürstlichen Hohenpriester als höchster Spitze herzustellen ohne jede Berücksichtigung der Möglichkeit eines anderen Nasi, und dass gegen die Einführung dieses Gesetzes sich nur eine verschwindende Minorität in Jerusalem regte, das, sage ich, erscheint, wenn man die Hoffnungen und Ideale eines Deuterojesaja, Haggai und Sacharja vergleicht, nur möglich, wenn zuvor jede Möglichkeit auf Realisierung dieser durch einen gewaltsamen Sturz der davidischen Dynastie vernichtet war. Die glänzenden Zukunftsgedanken hatte man definitiv fahren lassen. Vergangenheit und Gegenwart waren nun die Gebiete für die Religion.

Wenn in der Instruktion für Esra 7, 11 ff. nichts von einer dahin zielenden Tendenz seiner Mission steht, worauf Nikel verweist, so war das ja einmal unnötig, weil eben das Gesetz, welches er mitbrachte, diesen Zweck in sich trug. Zweitens aber war damals eine solche ausdrückliche Erwähnung überhaupt nicht mehr angebracht, weil schon Jahrzehnte zuvor der davidischen Dynastie alle Bedeutung genommen war. Davon zeugt auch, wie schon gesagt, das Schweigen des Maleachi über diese zu Gunsten des Stammes Levi 2, 4 f.

Wenn endlich Nikel meint, eine solche gegen die messianische Hoffnung gerichtete Tendenz des P sei schon dadurch von vornherein unmöglich, dass die prophetischen Schriften weiter existierten, so kommt es ja nicht darauf an, was ein Volk etwa weiter an Litteratur mit sich führt, sondern, was aus dieser wirklich bestimmend auf seinen Ideenkreis einwirkt. Man konservierte beispielsweise auch Ex. 20, 24 trotz Deut. 12 u. s. w. Die messianischen Stellen in den prophetischen Schriften waren nun aber gegenstandslos geworden und wurden nur als Antiquitäten weiter mitgeführt, bis sie seit der makkabäischen Ära eine neue Auferstehung feierten, nun freilich vollständig umgedeutet, nicht mehr auf einen davidischen Zeitgenossen bezogen, sondern auf den, der da kommen sollte. Übrigens zeugt nicht nur P und die gesetzliche Reform Esra-Nehemias, sondern ebenso der ganze

nun erst kräftig emporblühende religiöse Individualismus, der in den Proverbien, Hiob, Koheleth, Sirach seinen Ausdruck gefunden hat, dass die messianische Hoffnung auf Jahrhunderte begraben war.

4) Damit sind wir schon auf ein weiteres Argument gekommen, das vollständige Fiasko, welches die Propheten seit Sacharja gemacht haben. Der Stand als solcher, eben noch so einflussreich und allgemein geehrt, muss mit den Tagen Serubbabels Bankerott gemacht haben, hat seine Rolle im Volksleben ausgespielt, der Priesterstand triumphiert über ihn, daneben löst ihn der der Weisheitslehrer ab, und nur noch anonym haben sich hernach einige Propheten hervorgewagt. Vgl. Serubb. S. 65 f. Wie erklärt sich das? Ich vermag darauf nur zu antworten, dass der nachexilische Prophetenstand sich so eng mit der messianischen Hoffnung alliiert hatte, dass er mit dieser zugleich zu Falle kam. Eine äussere Bestätigung dafür liefert Neh. 6, 6 f. 14.

Wenn Nikel S. 428 meint, dieser Folgerung durch den Satz entgehen zu können, dass dann doch unmöglich die Schriften eines Haggai und Sacharja hätten kanonisiert werden können, so hat das nur in dem Falle Geltung, dass er annimmt, der Prophetenkanon müsse schon unter Nehemia selbst zusammengestellt sein. Das dürfte aber wissenschaftlich einfach unhaltbar sein. Ein Jahrhundert später indes konnte man schon wesentlich milder wieder über den Stand denken, der nun doch einmal Unsterbliches für sein Volk geleistet hatte; die Schriften des Haggai und Sacharja enthielten ja auch nicht nur messianische Weissagungen, sondern daneben sehr viel anderes, worin auch die Gesetzesgemeinde unmittelbares Wort Gottes erblicken musste, den Antrieb zum Tempelbau, die Einsetzung des Hohenpriesters u. s. w. Und mit jenen konnte man sich nun, wo die ursprüngliche Bedeutung so gut wie vergessen war, durch Umdeutung abfinden. Schon Esra 9, 11; Neh. 9, 26. 30 nehmen die älteren Propheten als Gesetzeslehrer in Anspruch. Ist denn nicht auch die Schrift eines Jeremia vom Gros seiner Zeitgenossen verhöhnt und verachtet? Und sie hat doch ihren Weg in den Kanon gefunden. Sir. 48. 49 gibt uns einen Begriff davon, unter welchem Gesichtspunkt man zwischen 300 und 200 v. Chr. die Schriften

der Propheten betrachtete; eine davidisch-messianische Erwartung hat dieser aus ihnen nicht herausgelesen.

Wir fassen zusammen. Das Urteil, welches wir Serubb. S. 66 f. gefällt, müssen wir in einem wichtigen Punkte modifizieren. Die Stützen, mittels derer wir dort erweisen wollten, dass zwischen Serubbabel und Nehemia Jerusalem noch einmal von den Persern müsste zerstört, der Tempel entweiht sein, haben sich uns als zu gebrechliche ergeben. Und vollends fehlt jeder Hinweis darauf, dass falls sich etwas Derartiges zugetragen hat, was vielleicht aus anderen Argumenten folgen könnte, dasselbe in unmittelbarem Zusammenhange stehen müsste mit einer Erhebung und einem Sturze Serubbabels. Wohl aber scheinen uns diese beiden Fakta selbst nach wie vor den einzig möglichen Schlüssel zum Verständnis einer Reihe von Erscheinungen darzubieten, die wir da beobachten können, wo die jüdische Tradition den Faden der Geschichte nach dem Jahre 516 wieder aufnimmt. Und zum Schlusse machen wir noch einmal wie Serubb. S. 44 auf das Abreissen dieses Fadens selbst zu Gunsten unserer Hypothese aufmerksam. Gewiss ist dasselbe ebensowenig wie die obengenannten vier Momente, für sich allein betrachtet, ein zwingendes Argument. Aber schon die Analogie der (fast) litteraturlosen Epoche der exilischen Zeit für Jerusalem berechtigt uns zu dem Schlusse: ähnliche Wirkungen ähnliche Ursachen; sollte der kleinen Gemeinde nicht abermals der „Lebensodem“ (Threni 4, 20) genommen und sie selbst dadurch auf ein Niveau herabgedrückt sein, wie wir sie in Nehemias Tagen antreffen?

Einer meiner verehrten Rezensenten, der behauptet hat, ich addiere bei Aufstellung meiner Hypothesen lauter Nullen, dürfte doch übersehen haben, dass es noch ein Mittelding gibt. Bleiben wir bei der arithmetischen Bezeichnung, so kann bekanntlich auch die Addition von Bruchzahlen schliesslich eine Summe ganzer Zahlen ergeben, oder sprechen wir ohne Bild: wenn eine ganze Reihe von Erscheinungen, die wir infolge mangelnder Quellen nicht bis auf die Wurzel zurückverfolgen können, alle in die eine und dieselbe Richtung weisen, so sind wir berechtigt, das Ereignis hypothetisch hinzustellen, welches sie alle in gleicher Weise erklärlich macht. Und dies Ereignis lautet: Sturz des

davidischen Statthalters und damit Vernichtung des Lebensnerves der neuen Gemeinde. Selbstverständlich muss jenem aber eine unerlaubte Erhebung vorausgegangen sein, eine Erhebung, die wir auf Grund der zeitgenössischen Quellen ganz bestimmt erwarten mussten.

So wird es denn dabei bleiben, dass wir den Aufschwung der neuen Gemeinde in den Jahren 520—16 zu begreifen haben als einen von Babylon aus unter hochgespannten messianischen Erwartungen unternommenen Versuch einer Neuaufrichtung des alten davidischen Reiches, einen Versuch aber, der mit einem vollständigen Fehlschlage geendet hat, und der, falls nicht Nehemia und Esra durch Zuführung neuen Blutes und neuer Ideen aus Babylon eine neue religiöse Gemeinde in Jerusalem aufgerichtet hätten, die Trümmer des alten Volksbestandes und der erstmalig heimgekehrten Exilierten allmählich dem Paganismus in die Arme getrieben haben würde. Damit erhellt denn auch, welches das richtige Moment in der Geschichtsbetrachtung von Kosters und seinen Anhängern ist.

Kapitel III.

Die unmittelbaren Zeugnisse für Erhebung und Sturz Serubbabels im Psalter.

Wir haben im „Serubbabel“ geglaubt, mehrere direkte Zeugnisse für die von uns aufgestellte Hypothese aus Quellen erbringen zu können, die bis jetzt nicht richtig gedeutet seien. Eine gründliche erneute Untersuchung hat uns dargethan, dass ein grosser Teil dieser hier nicht heranzuziehen ist. Das deuterojesajanische Buch (Kap. V), Micha 4, 8—14 (Kap. IV § 1), Threni 4, 17—5, 22 (§ 2), in denen wir eine Erwähnung Serubbabels glaubten finden zu können, sind von uns selbst wieder

ausgeschieden und nunmehr wohl richtig gedeutet. Wir hoffen also den Beweis geliefert zu haben, dass wir uns nicht in eine Hypothese verrannt haben, ohne sorgsam die Gründe abzuwägen. Zugleich aber hoffen wir infolgedessen auch, dass andere Forscher, wenn wir an einer Kategorie positiver Belege festzuhalten uns auch jetzt noch verpflichtet fühlen, daraus wenigstens den Anlass nehmen, noch einmal ernstlich zu prüfen, ob sie diesen bis jetzt wirklich gerecht geworden sind.

Es handelt sich um die Serubb. Kap. VI zum Belege herangezogenen Psalmen. Auch hier möchte ich, wie schon dort S. 182, noch einmal vorausschicken, dass dieselben nur den Wert von Bestätigungen haben, dass es bei dem eigenartigen Charakter lyrischer Produkte bedenklich wäre, eine geschichtliche Hypothese nur auf ihnen aufzubauen. Wenn ein Rezensent mir gegenüber die Bitte äusserte: *δός μοι πού στῶ*, so betone ich nochmals, dass das Gebiet, wo ich trotz der mangelhaften Quellen festen Boden unter den Füssen fühle, lediglich Kap. I und II waren und sind. Aber das kann uns natürlich nicht abhalten, die Bestätigungen heranzuziehen, die sich uns selbst darbieten. In der Hauptsache haben wir nur noch einmal zu rekapitulieren, was wir im Serubb. ausgeführt haben.

1) Ps. 132 findet nur eine befriedigende Erklärung bei Herleitung aus der Zeit des Tempelbaues Serubbabels, und er zeigt dann in v. 10. 17. 18, dass dieser von dem Volke als der „Gesalbte" und für die Krone Bestimmte gedacht ist. Ich müsste, um dies darzuthun, einfach noch einmal schreiben, was ich Serubb. S. 184—87 gesagt habe. Meine Rezensenten haben gerade dies Kapitel fast vollständig ignoriert; jedenfalls ist mir kein beachtenswerter Einwand zu Gesichte gekommen.

Von besonderem Interesse ist mir gewesen, wie inzwischen der neueste Psalmenerklärer, Duhm, sich mit diesem und den anderen von uns verwendeten Liedern abfindet. Ich kann in seiner Behandlungsweise nur eine Bestätigung der Richtigkeit meiner Auffassung finden. Auch er bricht mit der früheren blassen, abstrakt messianischen Auslegung bezw. der Auffassung des Psalms als eines einfachen historischen Rückblickes. Auch er macht auf die Abweichungen der vv. 2—5 von der Tradition

2 Sam. 6 und 7 aufmerksam sowie darauf, dass v. 10 Wort eines späteren Königs sein muss. Und so verlangt auch er, dass der Dichter eine konkrete Persönlichkeit, einen zeitgenössischen Fürsten im Auge habe. Aber wo findet er diesen? „Die Nachfolger Davids sind hier wie in Ps. 89 unzweifelhaft die hasmonäischen Fürsten, die in Davids Haus wohnen und gewissermassen seine Adoptivsöhne und Rechtsnachfolger sind, Davididen so gut wie die mittelalterlichen Kaiser Cäsaren. Das Verdienst Davids kommt ihnen zu gut, die ihm gemachten Verheissungen werden in und an ihnen erfüllt; in ihnen ist das Horn aufgesprosst, von dem Hesekiel sprach.“ Aber abgesehen davon, dass Duhm schwerlich, wie wir bei Ps. 89 noch näher sehen werden, beweisen kann, dass sich die Hasmonäer in der Weise, wie es in diesem Psalm geschieht, als die unmittelbaren Fortsetzer der davidischen Dynastie angesehen und hingestellt haben (vgl. „von der Frucht deines Leibes“ v. 11!), so war ja die breite Ausführung des im Plane zum Tempelbau wurzelnden Motivs der göttlichen Gnade zu der Zeit eines Simon oder gar eines seiner Nachfolger gegenstandslos, weil eben diese den Tempel nicht (wie Serubbabel) neu erbaut haben.

2) Die sogen. Königspsalmen, in erster Linie 20; 21; 61; 63, wahrscheinlich auch 45 und 72 können kaum in einer anderen Zeit untergebracht werden als in der Serubbabels. Sie thun dann ohne weiteres dar, dass dieser thatsächlich eine Zeitlang den Königstitel geführt und die Krone getragen hat vgl. S. 187—94. Ich erlaube mir nur noch nachzutragen, wie z. B. auch Giesebrecht Z. f. a. W. 1881 S. 326 zu Ps. 61 als das Nächstliegende bemerkte, dass dieser aus der Zeit Serubbabels stamme. Aber ausgehend von dem Kanon, dass die Psalmisten diesen unmöglich als König bezeichnen konnten, deutete er dann das יְרֻשַּׁת auf die Annahme des Königstitels von seiten Aristobuls. Jenes müssen wir angesichts unserer Resultate in Kap. I und II für eine unrichtige Prämisse halten, und damit fällt auch die Schlussfolgerung hin.

Dass Duhm die Lieder in die Hasmonäerzeit verweist, ist selbstverständlich. Zu Ps. 20 bemerkt er: „Da man nicht weiss, ob das מֶלֶךְ von Anfang an darin gestanden hat, so lässt sich

nicht sagen, ob er erst unter den hasmonäischen Königen, also in der Zeit von 105 v. Chr. an oder schon unter einem Jonathan. Simon oder Joh. Hyrkan entstanden ist.“ Ich entnehme daraus nur, dass Duhm selbst Bedenken getragen hat, dieses Lied etwa auf das Scheusal Alex. Jannäus zu beziehen, der die Regierung mittels Brudermord sich sicherte, der fast stets im Felde lag und auf dessen Zeit v. 8 daher nur wie eine Parodie erscheinen würde. Da jene anderen den Königstitel noch nicht führten, auf Aristobul aber, der den Königstitel nach Jahrhunderten zum erstenmale wieder führte, die beiläufige Erwähnung v. 10 doch auch nicht passt, so dürfte unser Vorschlag den Vorzug verdienen.

Über Ps. 21 urteilt Duhm: „Der Ps. passt auf keine Zeit aus der ganzen uns bekannten Geschichte Israels so gut wie auf die des Alex. Jannäus, auf diese aber in den kleinsten Zügen.“ Besonders in v. 12 und 13 findet er einen auffallenden Hinweis auf die Kämpfe dieses Königs mit den Pharisäern. Aber wie kann man in diesen beiden ganz allgemein gehaltenen Versen, die als Wunsch jedem Machthaber zugerufen werden konnten, eine bestimmte historische Anspielung finden? Die Datierung ist hier, das gebe ich gerne zu. nicht so unmöglich wie bei Ps. 20, aber ist nicht unsere Beziehung auf Serubbabel mindestens ebenso befriedigend vgl. bes. v. 4? Und ist denn jetzt schon einfach erwiesen. dass ein nur verschwindend wenige Aramaismen zeigendes, mit der prophetischen Diktion sich eng berührendes Lied ohne weiteres hasmonäisch sein kann?

Gegen Duhms Herleitung von Ps. 61 aus dieser Zeit habe ich, abgesehen von dem soeben genannten Momente, vor allem dies anzuführen. dass nach v. 3—5 unmittelbar hinter dem Dichter ein Exil liegt vgl. Serubb. S. 191. Um dieser Folgerung zu entgehen, kehrt Duhm die Sache um: „Wahrscheinlich denkt der Dichter nicht sich selbst. sondern Jahwe am Ende der Erde, Jahwe lustwandelt am Kreis des Himmels s. zu Hi. 22, 14.“ Und das angesichts v. 5! Ausserdem ist auch die יְרֻשָּׁה v. 6, wie sonst oft, das zurückerhaltene Palästina. Ebensowenig hat Duhm beachtet, dass wir uns nach 63, 2 f. in der Zeit befinden, da soeben das Exil vergangen ist vgl. Serubb. S. 191 f.

Dass für ihn auch bei Ps. 45 und 72 Aristobul in Betracht kommt, der eben nur ein Jahr regiert hat, und von dem wir gerade so wenig wissen, dass wir die Annahme nicht positiv widerlegen können, ist nicht zu verwundern. Vorläufig kann hier daher eine Auseinandersetzung noch nichts fruchten. In dem einen Punkte sind wir wenigstens einig: in allen sogen. Königspsalmen handelt es sich um einen nachexilischen König. Dass, ceteris paribus, Sprache und Kanongeschichte zu Gunsten unserer Annahme in die Wagschale fallen, sei wenigstens zum Schlusse betont.

3) Ein besonders wichtiges Zeugnis für einen Sturz Serubbabels als Folge seiner Erhebung fand ich in Ps. 89. Es ist mir nun zunächst interessant gewesen, dass Duhm, geradeso wie ich Serubb. S. 195, annimmt, dass jenes Lied nicht einheitlich sei, sondern aus zweien bestehe, v. 2—19 und v. 20 - 52, die aus verschiedener Zeit stammten, und ebenso, dass er auch hier wieder wie wir eine zeitgeschichtliche Deutung vertritt. Duhm verlegt beide Hälften in die Zeit des Alex. Jannäus, die erste in die glücklichen Jahre, die zweite in die Zeit, als derselbe von Demetrius Eukärus besiegt und auf die Berge geflohen war. Ich versetzte die erste Hälfte in die glücklichen Jahre des Serubbabel, die zweite in die nach seinem Sturze.

Nun bemerkt Duhm selbst: „Merkwürdig ist immerhin, dass die hasmonäischen Könige in aller Unbefangenheit als Erben der davidischen Verheissungen betrachtet werden, aber ihr Königtum hätte sich ohne diese Substruktion kaum halten lassen; ähnlich liessen sich ja die Priester sogar Nachkommen Arons nennen.“ Indes ist diese Parallele wirklich zutreffend? Beim Priestertum hatte sich doch der Wechsel allmählich vollzogen; dass sich da die Vorstellung allgemeiner Abstammung von Aron herausstellte, war nur natürlich. Ist es aber denkbar, auch wenn man antike und orientalische Verhältnisse in Anschlag bringt, dass, nachdem 5 Jahrhunderte lang kein Davidide mehr auf dem Throne gesessen hatte und die gens fast vergessen war, eine Geschichtslüge fabriziert werden konnte, als sei die nun auftauchende Dynastie זֶרַע Davids 89, 5? ja, wäre es nicht geradezu unsinnig gewesen, sich nun auf die alte Weissagung zu stützen: ewig

solle diese Nachkommenschaft und ihr Thron fest gegründet sein v. 5. 30. 37. 38, wo doch jedermann wusste, dass das jahrhundertelang nicht der Fall gewesen sei? Ja, und jener durch eine Fiktion entstandene Glaube soll nun so stark gewesen sein, dass, als Alex. Jannäus Unglück hat, man sogar wagt, Gott gegenüber auf jene alte dem David gegebene Weissagung zu pochen und ihm ihre Nichterfüllung vorzuhalten? Das erscheint als bare Unmöglichkeit. Gewiss ist die pharisäische Beurteilung Ps. Sal. 17, 4—6 von Parteileidenschaft gegen die Hasmonäer nach ihrem Sturze diktiert, aber das Faktum, dass „ihnen keine Verheissung gegeben“ v. 5, war ja ein so handgreifliches, dass wenigstens im Unglücksfalle die von ihnen konstruierte Illusion sich sofort in ein Nichts auflösen musste.

Aber noch ein zweites schweres Bedenken gegen Duhms Hypothese vermag ich nicht zu unterdrücken. Dass der hebräische Psalter spätestens unter der Herrschaft der Alexandra (75—67) definitiv abgeschlossen ist, ist gewiss; die Entstehung des gesonderten Psalterium Salomonis wäre sonst ja ein unlösbares Rätsel. Dass jene letzte Redaktion nun unter dem entscheidenden Einfluss der Pharisäer stattfand, folgt schon allgemein aus dem Umstande, dass diese unter der Herrschaft jener in religiösen Dingen allen Einfluss wieder gewonnen hatten, speziell aber z. B. auch aus der Voranstellung von Ps. 1 als eines Mottos für das ganze Buch. Wenn nun damit auch nicht als ausgeschlossen gelten kann, dass einzelne Lieder aus der Zeit der hasmonäischen Hohenpriester Aufnahme fanden (z. B. Ps. 110, den man messianisch umdeutete), so erscheint es doch als absolut unmöglich, dass ein Lied, welches 10—20 Jahre zuvor auf den verhasstesten hasmonäischen König unter Erschleichung des davidischen Segens für diesen gedichtet wäre, im Psalter Aufnahme gefunden hätte, wo wir doch das klare Urteil der pharisäischen Partei über das hasmonäische Königtum Ps. Sal. 17, 4—6 besitzen. Ein solches Lied hätte man nicht einmal als ein umgedeutetes in der Sammlung heiliger Lieder der Gemeinde toleriert, da hier die erstmalige Beziehung noch unvergessen sein musste. Ich glaube, bezüglich dieser zweiten Schwierigkeit hat sich Duhm überhaupt keine Rechenschaft abgelegt.

Wir müssen uns vielmehr bei der ersten Hälfte des Liedes in einer Zeit befinden, wo die davidische Succession noch so gut wie ununterbrochen ist, in der zweiten in einer solchen, wo der Sturz derselben so kurze Zeit hinter dem Dichter liegt, dass er ihn noch unmittelbar und schmerzlich empfinden kann. Man könnte also für die zweite Hälfte zuerst an die Zeit des babylonischen Exils denken; aber erstens lebt der Dichter offenkundig in Palästina, und zweitens, gerade von dem Wichtigsten, der Deportation des Volkes und Königshauses, wird nichts gesagt. So werden wir in eine Zeit nach dem Exil hinabgeführt, in der abermals die davidische Dynastie gestürzt ist und dies noch in der schmerzlichsten Weise empfunden wird. Die erste Hälfte, die allenfalls auch vorexilisch sein könnte, verlegen wir wegen der Verwandtschaft von v. 2 mit Jes. 55, 3 in die glückliche Zeit Serubbabels selbst.

In einem Punkte freilich modifizieren wir jetzt das Urteil, welches wir Serubb. S. 195 ff. über die zweite Hälfte gefällt haben. Dasselbe lautete dahin, dass wir aus v. 39—52 noch unmittelbare Nachrichten darüber ableiten könnten, in welcher Weise Serubbabel zu Falle gekommen sei. Sein Sturz wäre nach v. 41 mit einer neuerlichen Zerstörung Jerusalems verbunden gewesen, über die wir sonst keine unmittelbare Nachricht besässen, und aus v. 44 ersähen wir, dass jener zuvor einen Scheinfeldzug versucht habe, in dem er unterlegen wäre.

Diese Erklärung ist möglich, nötig ist sie aber nicht. Es ist nämlich geradeso möglich, dass ein Dichter wenige Jahre nach dem Sturze Serubbabels, und damit der davidischen Dynastie überhaupt in Gegensatz zu den glänzenden Weissagungen, die dieser einstmals gegeben waren, nun in v. 39—52 auch das ganze dunkle Leidensgemälde zeichnet, von dem sie betroffen ist, in erster Linie den Sturz des letzten Gesalbten Serubbabel selbst, daneben aber auch das Unterliegen der vorexilischen Könige gegenüber ihren Feinden v. 44 die Zerstörung der Mauern und Burgen im Lande durch die Babylonier v. 41 u. s. w. Unter den Folgen dieser Unglücksfälle stand man ja in der nachexilischen Zeit noch geradeso, nur dass die Deportation und die Zerstörung des Tempels in der Hauptsache gehoben war,

welche beiden Momente denn auch bezeichnenderweise nicht erwähnt werden. So fügte sich die neuerliche Katastrophe mit der alten zu einem Bilde nicht erfüllter, der davidischen Dynastie gegebener Weissagungen zusammen, ein Vorgang, den wir ähnlich z. B. auch in der Anfügung von Threni 5 an 1—4 beobachten können.

Welche dieser beiden Möglichkeiten den Vorzug verdient, wagen wir zur Zeit nicht zu entscheiden. Angesichts des Umstandes, dass wir jetzt selbst davon überzeugt sind, abgesehen von diesem Psalm keine unmittelbare Nachricht mehr über den Sturz Serubbabels zu besitzen, legen wir uns auch ihm gegenüber Reserve auf. Nur das Faktum, dass das Lied seinen Sturz als kurz zuvor geschehen voraussetzt, halten wir für sicher. Man denke sich dies fort und versuche es mit der Vorstellung, ein nachexilischer Dichter habe ausschliesslich den Sturz der davidischen Dynastie durch die Babylonier schildern wollen, hätte er dann in v. 45 f. das Wichtigste, die Deportation derselben und die gleichzeitige Zerstörung des Tempels, übergehen können, und würde die Weissagung der ewigen Davidsherrschaft nicht schon ohne weiteres damit erledigt sein, dass nun bereits mindestens 100 Jahre kein Davidide mehr auf dem Throne gesessen? zeigt nicht die Glut der Schilderung v. 39—42, dass es sich hier mindestens zum Teile um soeben erfahrenes Leid handelt?

Das ganze Lied wird um so unverständlicher, je weiter wir uns von der Zeit Serubbabels entfernen, die zweite Hälfte wird um 500 gedichtet sein. Man lese doch nur Ps. Sal. 17, um zu sehen, in welcher Weise in späteren Jahrhunderten die Davidweissagung verwertet wurde. Die Erinnerung an sie lebt auch da noch v. 4, aber deutlich wird gesagt, was alles durch die Sünden des Volkes dazwischen gekommen v. 5—20, und die Bitte: „Lass ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, zu der Zeit, die du erkoren, dass er über deinen Knecht Israel regiere“. v. 21 ff. zeigt klar, dass ein langes Interregnum hinter dem Dichter liegt. Dagegen ist in Ps. 89 der Gedanke des Sturzes des Hauses Davids noch ein ganz neuer, an den man sich als den göttlichen Weissagungen widersprechend noch nicht gewöhnen kann. Daher müssen wir in der Hauptsache an der früher gegebenen Erklärung und Datierung des Psalms festhalten.

Da die Serubbabel § 4 von uns in diesem Zusammenhange behandelten Psalmen 22 und 69 infolge unserer veränderten Auffassung des deuterojesajanischen Gottesknechts bei dieser Untersuchung nunmehr von selbst in Wegfall kommen, so stehen wir damit am Ende derselben. Auch in Bezug auf die in diesem Kapitel behandelten Quellen müssen wir in der Hauptsache unser früheres Urteil aufrecht halten: der Psalter zeugt davon, dass Serubbabel von seinen Zeitgenossen in messianischem Lichte betrachtet ist, dass er eine Zeitlang den Königstitel geführt hat, dass er aber dann gewaltsam gestürzt ist.

Neue Belege für unsere Ansicht haben wir in diesem Kapitel nicht erbracht; es galt nur, die alten sicherzustellen im Gegensatz zu der neuerdings aufgestellten Hypothese Duhms, dass es sich in allen diesen Liedern um einen hasmonäischen König handelte. Wir haben dieselbe nur an den einzelnen in Betracht kommenden Liedern erprobt und als nicht stichhaltig erfunden. Ob sich nicht noch anderweitige schwerwiegende Bedenken gegen dieselbe aus der allgemeinen Kanon- und Sprachgeschichte erheben, ist eine Frage, die für sich behandelt werden muss und hier nur gestreift ist.

Dennoch möchten wir zum Schlusse noch einmal betonen, dass auch diese Hypothese aller Beachtung wert ist. Sie ist für uns insofern wertvoll und interessant, als auch Duhms Grundanschauung die unsere ist, dass die frühere blass und abstrakt messianische Auslegung aller dieser Psalmen unmöglich ist, dass es sich vielmehr jedesmal um einen jüdischen König handelt, der von den Zeitgenossen als Erbe der alten davidischen Verheissungen d. h. aber in messianischem Lichte betrachtet ist. Duhm findet diese Persönlichkeiten in Aristobul und Alexander Jannäus, die überhaupt keine Davididen waren, wir in Serubbabel. Bei jenen müssen die einzigen Stützen der Auslegung im Psalter selbst (Ps. 2; 99; 110) gesucht werden; wir haben die untrüglichen Stützen Haggais, Sacharjas und all der anderen anonymen prophetischen Zeitgenossen für uns. Ich glaube deswegen, dass wir in diesem Punkte ruhig der Entscheidung entgegensehen können.

Abschluss.

Wir stehen am Ende unserer Studien. Wie schon in der Einleitung ausgesprochen ist, haben wir auf Grund einer erneuten gründlichen Untersuchung eine ganze Reihe unserer früheren über das Schicksal Serubbabels aufgestellten Behauptungen geändert. Kap. IV und V des „Serubbabel“ sind überhaupt bei der Behandlung dieses Problems in Wegfall gekommen: in den anderen hat manches modifiziert werden müssen. Wir geben jetzt zu, dass wir nähere Einzelheiten über Serubbabels Sturz den alttestamentlichen Quellen überhaupt nicht entnehmen können. Aber dass das Ende seiner geschichtlichen Laufbahn infolge einer Erhebung ein gewaltsames war, steht uns nach wie vor fest.

Und daher ist in der Hauptsache unsere Ansicht von der Entstehung des eigentlichen Judentumes dieselbe geblieben. sie hat sogar durch Studie I und II ein noch viel tiefer gegründetes Fundament erhalten. In der ganzen Zeit der Wiedererstehung eines jüdischen Gemeinwesens von 540—16 können wir immer wiederholte Versuche beobachten, die alte Volksherrlichkeit, wenn auch in geläuterter Gestalt, wieder erstehen zu lassen; man wollte die Zeiten Davids, deren Rückkehr einst schon ein Jesaja prophezeit hatte, d. h. aber die messianische Ära herbeiführen. Zügellose, sich überstürzende Hoffnungen zuckten durch das Volk. Sie fanden in der Ankündigung eines Deuterojesaja von der wunderbaren Rückkehr des Gesamtvolkes und der Weltherrschaft des Gottesknechtes, in dem Versuch eines Mauerbaues nach 538, in den mit glühenden Farben gezeichneten Zukunftsbildern eine Tritojesaja, in den Erwartungen eines Haggai und Sacharja von dem Davidsspross Serubbabel in gleicher Weise Ausdruck. Aber ein Schlag nach dem anderen sauste nieder auf alle diese frisch emporkeimenden Hoffnungen. Sobald man versuchte, sie zu realisieren, erfolgte der Fehlschlag. Die erstmaligen Misserfolge überdauerte noch die Glaubenskraft; aber als der härteste und am tiefsten einschneidende eintrat, der Sturz Serubbabels und die definitive Entthronung der Davididen, da war es mit aller

Hoffnung aus auf lange, eine dumpfe Verzweiflung bemächtigte sich der Gemeinde. Wir wissen, in welchem Zustande Nehemia dieselbe vorfand.

Da war der Raum geschaffen für die Gesetzesherrschaft, die eigentliche Volkskraft war gebrochen und mit ihr die Hoffnungen von Volksherrlichkeit versunken, nur eine religiöse Gemeinde konnte auf dem Trümmerfelde neu erstehen, die Priesterschaft trat in das Erbe der davidischen Dynastie ein. Scheinbar war nun ein Reich geschaffen, das nicht von dieser Welt war; aber es war doch nur erst ein Versuch, im Grunde war jenes so weltlich wie nur je eins, das sollte sich bald zeigen. Auch das Gesetz war eben nur ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, das Volk zu der Erkenntnis zu erziehen, dass auf diesem Wege das wahre Gottesreich nicht kommen, der Mensch vor Gott nicht gerecht werden könnte.

Aber vergeblich und wertlos war auch jener dreissigjährige Hoffnungstaumel nicht gewesen, auch in ihm bemerken wir die leitende göttliche Hand. Wenn das Wogen und Brausen der brandenden See sich beruhigt hat, so dass sie wieder klar und still daliegt, es ist doch nicht alles beim alten geblieben, am Ufer sieht man im bunten Durcheinander faule, tote Körper liegen, die sie von sich gegeben, aber auch Schätze, die sie aus ihrem Grunde hervorgeholt und ans Land gespült hat. So hat auch jener wildbewegte tragische Zeitraum für die kommenden Jahrhunderte des Judentums, ja für die Menschheit unvergängliche, köstliche Perlen gezeitigt. Wie die Hoffnungen eines Deuterojesaja von dem Gottesreiche, das da bestehen soll in Gerechtigkeit und Milde unter allen Völkern, als eine Unterströmung auch in der Zeit der Gesetzesherrschaft fortlebten, so sind sie hernach durch die Predigt Jesu Christi ein Gemeingut der Menschheit geworden. Wir haben Studie I Kap. VII ausgeführt, welche Gedanken dieser schmerzens- und enttäuschungsreichen Epoche der Geschichte Judas Ewigkeitsgedanken waren und bleiben werden.

Nachtrag.

Zu meinem Bedauern ging mir die sehr gründliche Besprechung meines „Serubbabel“ von A. van der Flier in den Theologischen Studien 1900 S. 291 bis 318: „En nieuwe hypothese over het ontstaan van het Jodendom“ erst während des Druckes meiner „Studien“ zu, so dass eine Berücksichtigung jener nicht mehr möglich war. Ich hoffe aber, dass der Herr Verfasser auch ohnedies bemerken wird, wie die gegründeten Bedenken, die er gegen meine früheren Aufstellungen äussert, inzwischen in mir selbst aufgestiegen sind. Anderseits berechtigt mich sein weitblickendes Urteil, von dem jene Abhandlung Zeugnis ablegt, zu der Erwartung, dass er meinen nunmehr neu gewonnenen Resultaten weitgehend zustimmen wird.

In einer ähnlichen Situation befand ich mich gegenüber Nikels Buch: „Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.“ Ich erhielt dasselbe, als gerade der Druck von Studie II begann, Ende Juli d. J. Ich hätte auf dasselbe allerdings noch bei der Korrektur Rücksicht nehmen können, hielt es aber für der Sache dienlicher, wenn ich mein Buch ohne diese Auseinandersetzung hinausgehen liess, hatte ich doch schon in Studie III Gelegenheit gefunden, auf seinen früher direkt gegen meine Auffassung von Serubbabels Schicksal erhobenen Widerspruch zu antworten. Nunmehr aber glaubte ich, würde es von Interesse sein zu beobachten, zu welchen Resultaten bezüglich der Wiederherstellung der jüdischen Gemeinde wir beide bei vollständiger Unabhängigkeit von einander gelangt sind.

Trotz mancher offenbar verschiedenartiger Voraussetzungen gewinnen wir in vielen Punkten sehr nahe verwandte Resultate im Gegensatz zu vielen Fachgenossen. Vor allem ist unser beider Ergebnis dies, dass der jüdischen Tradition in Bezug auf das behandelte Problem mit grösserem Zutrauen zu begegnen ist, als jetzt gemeiniglich geschieht. Insofern freue ich mich seiner Bundesgenossenschaft. Wir gehen in dieser Richtung beide noch über Ed. Meyer hinaus.

Freilich besteht in diesem Punkte doch auch wieder eine nicht unwesentliche Differenz zwischen uns. Das Resultat Nikels ist, um es kurz zu sagen, dies, dass die chronistische Tradition in Bausch und Bogen aufrecht zu erhalten sei, dass also nicht nur, wie sich uns ergeben hat, neben den alten Quellen Esra 2; 4, 7—6, 15 auch die chronistischen Partien 1, 5—11; 4, 1—5 in der Hauptsache glaubwürdig seien, sondern dass dasselbe auch von dem Cyrusedikt 1, 1 ff. und dem Berichte Kap. 3 gelte. In letzterer Beziehung ist seine Widerlegung bereits in dem enthalten, was wir gegen Hoonacker ins Feld geführt haben, dessen Argumentation sich Nikel aneignet. Vor allem

verweise ich also auf Studie II Kap. II; III § 1—3, wo ich die exegetische und historische Unmöglichkeit der Schlüsse jenes über den Anfang des Tempelbaues Serubbabels aus den Büchern des Haggai und Sacharja erwiesen habe.

Ich möchte hier nur darauf hinweisen, wie Nikel, um die chronistische Tradition in vollem Umfange zu retten, sich in einen argen Selbstwiderspruch verwickelt. S. 36 sieht er in dem Dekret Esra 6, 3—5 ähnlich wie wir ein authentisches Bruchstück des an den Statthalter Scheschbazzar gerichteten königlichen Dekrets, durch welches dieser mit dem Wiederaufbau des Tempels als einer öffentlichen (staatlichen) Angelegenheit beauftragt wird. Um nun aber auch die Authentie des Berichtes Esra 3 von der Errichtung des Brandopferaltars und der Grundsteinlegung durch Serubbabel im J. 537, der den Scheschbazzar überhaupt nicht erwähnt, zu retten, werden wir S. 52 plötzlich belehrt, dass es sich hier um eine innere Angelegenheit der Gemeinde handle, welche von den Vertretern der Gemeinde selbst erledigt wurde und bei der der Statthalter nur staatliche Aufsichtsrechte auszuüben hatte.

Endlich ist noch folgendes zu bemerken. S. 103 verwertet Nikel zu Gunsten seiner Zwecke das Argument der Tradition in einer Weise, die auch von solchen, die diese durchaus nicht für wertlos halten, prinzipiell zurückgewiesen werden muss. Er schreibt nämlich: „Sollten wir heute wirklich über den Beginn des Tempelbaues aus den dürftigen Quellen eine richtigere Anschauung gewinnen können, als sie die Zeitgenossen des Chronisten besassen, welche doch diesen Ereignissen zeitlich verhältnismässig nahe standen und so lebhaftes Interesse daran hatten?“ Träfe das zu, so sähe man allerdings nicht recht ein, was überhaupt noch alle unsere wissenschaftliche Arbeit sollte; im übrigen sind die Bücher des Haggai und Sacharja für den, der nur sehen will, gerade in Bezug auf diesen Punkt keine dürftigen Quellen, sondern reden eine recht deutliche Sprache.

Unser Gegensatz in dieser einen Kontroverse hindert mich aber selbstverständlich nicht, die Vorzüge des Buches in anderer Richtung mit Freuden anzuerkennen. Ich werde noch an anderer Stelle Gelegenheit haben, die Klarheit, Übersichtlichkeit und Gründlichkeit der Darstellung desselben zu würdigen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.


3 2044 069 568